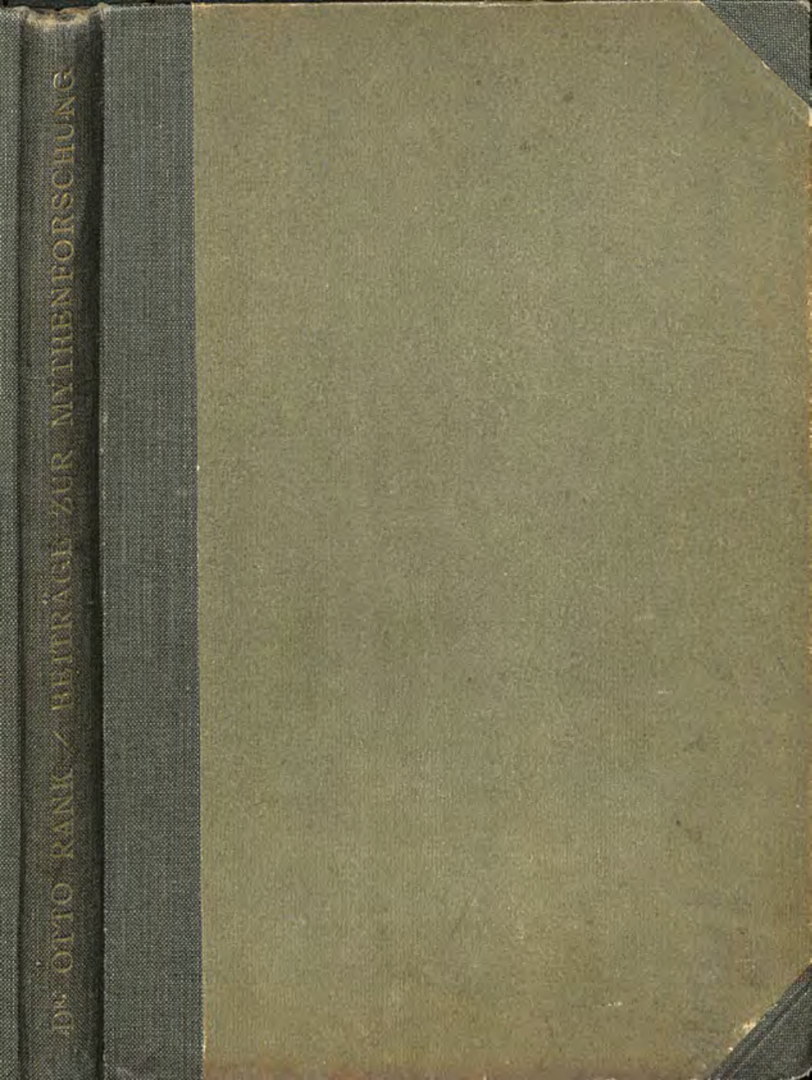
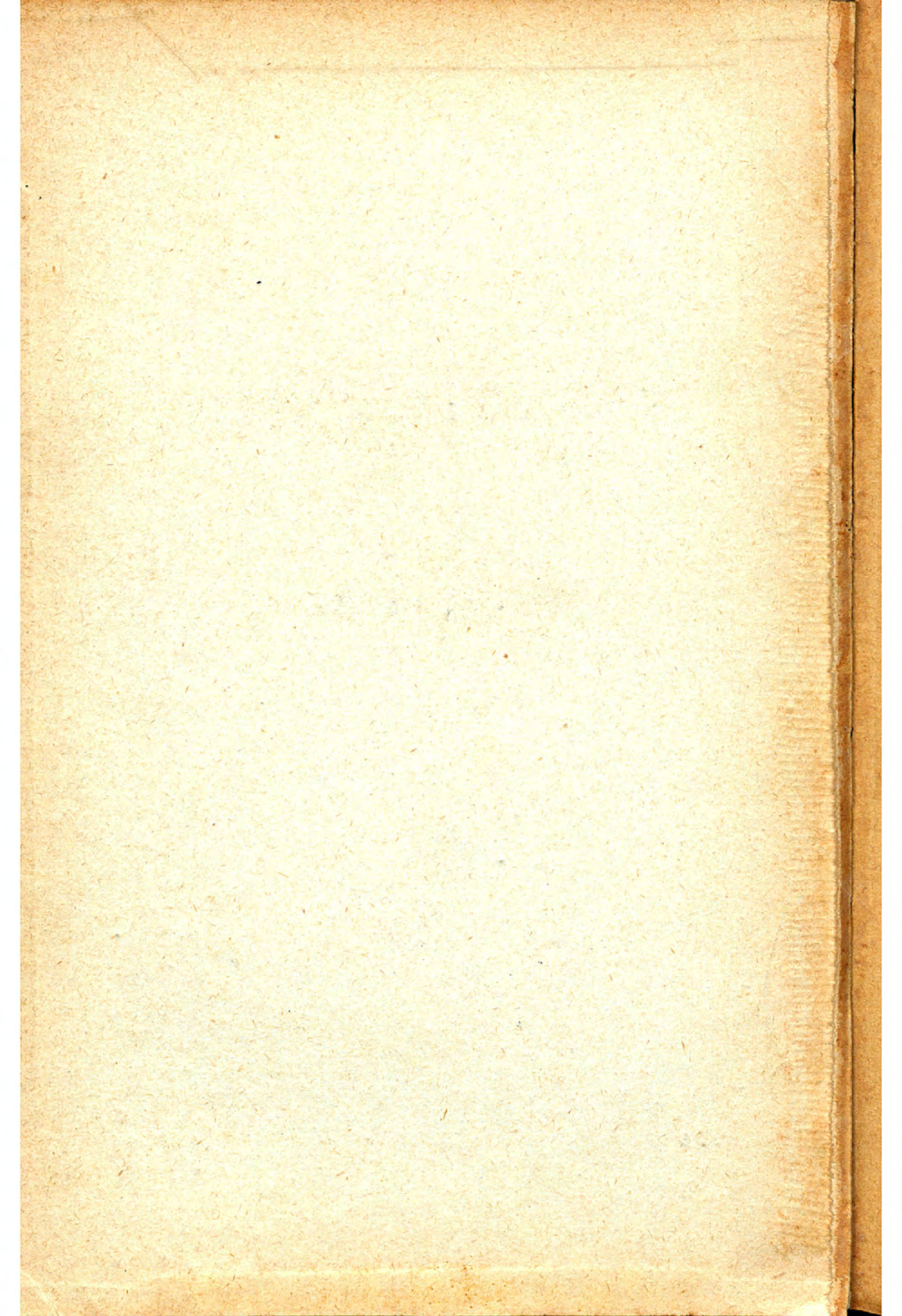


DR. OTTO RANK / BEITRÄGE ZUR MYTHENFORSCHUNG



TIONALE PSYCHOANALYTISCHE BIBLIOTHEK
NR. 4

HOANALYTISCHE BEITRÄGE
ZUR
MYTHENFORSCHUNG

US DEN JAHREN 1912 BIS 1914

VON

DR. OTTO RANK

WEITE, VERÄNDERTE AUFLAGE



EIPZIG / WIEN / ZÜRICH / 1922
TIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG

Internationale Psychoanalytische Bibliothek
Nr. 4



Buchdruckerei Carl Fromme, G. m. b. H., Wien

INHALTSVERZEICHNIS[1].

[1] Die in der ersten Auflage dieses Werkes außer den obigen enthalten gewesenen Aufsätze:

Der Sinn der Griselda-Fabel
„Die Matrone von Ephesus"
Das Schauspiel in „Hamlet"
„Um Städte werben"
Die Nacktheit in Sage und Dichtung
Der Doppelgänger,

die inhaltlich außerhalb des engeren Rahmens der „Mythenforschung" fallen, sind in dieser zweiten Auflage weggelassen worden. Diese Aufsätze werden — vereinigt mit anderen Aufsätzen des Verfassers aus dem Gebiete der Literaturforschung und Psychologie des künstlerischen Schaffens — in einem besonderen Bande erscheinen.

Die Aufsätze IV und V vorliegender zweiten Auflage sind in der ersten unter den Titeln „Die Symbolschichtung im mythischen Denken" und „Nachträglicher Gehorsam als Sagenmotiv" enthalten.

VORWORT.

Die Psychoanalyse hat schon frühzeitig und ungezwungen wertvolle Beziehungen zu den Geisteswissenschaften gewonnen, namentlich durch ihren Schöpfer Freud selbst, der in seinem grundlegenden Werke „Die Traumdeutung" (1900) die durch die ubiquitäre Symbolik, die typischen Träume und die spezifischen Mechanismen des unbewußten Schaffens nahegelegte tiefere Verwandschaft des Traumes mit Mythus, Kunst und Witz psychologisch begründet und für die Betrachtung kulturgeschichtlicher Fragen fruchtbar gemacht hat. Der Ausgestaltung dieses ursprünglich bescheidenen Seitenweges der psychoanalytischen Forschung, der sich in überraschend kurzer Zeit zu stattlicher Selbständigkeit entwickelte, dienten zunächst die von Freud seit dem Jahre 1908 herausgegebenen „Schriften zur angewandten Seelenkunde", in denen seine Mitarbeiter, Anhänger und Schüler die Bedeutung der psychoanalytischen Betrachtungsweise für das Verständnis verschiedener geisteswissenschaftlicher Probleme in Einzeluntersuchungen dargelegt haben [1]. Bald erwies sich jedoch dieser Rahmen der Fülle und Mannigfaltigkeit der Gebiete und Mitarbeiter gegenüber als zu eng, so daß sich Freud, einer Anregung von H. Sachs folgend, im Jahre 1912 zur Gründung einer eigenen „Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften" mit dem Titel „Imago" entschloß, der als Ergänzung zur „Internationalen Zeitschrift für ärztliche Psycho-

---

[1] Vom Verfasser erschienen in der Sammlung: 1. Der Mythus von der Geburt des Helden, Versuch einer psychologischen Mythendeutung, 1909 (2., wesentlich erweiterte Auflage 1922); in englischer Übersetzung von Drs. F. Robbins und S. Jelliffe im „Journal of Nervous and Mental Disease" 1913; als Buch in „Nervous and M. D. Monograph Series" Nr. 18, New York 1914; in italienischer Übersetzung von Prof. M. Levi-Bianchini als Band 4 der „Biblioteca Psicoanalitica Italiana" (Nocera Inferiore, 1921); 2. Die Lohengrin-Sage, Beiträge zu ihrer Motivgestaltung und Deutung, 1911.

analyse" die systematische Pflege der Völkerpsychologie, also der Mythologie, Religions-, Sprach- und Sozialpsychologie ebenso wie der Ästhetik, Biographik, Charakterologie, Pädagogik, Moraltheorie, Kriminal- und Kinderpsychologie obliegt, welches weitverzweigte Erscheinungsgebiet die Psychoanalyse von seiner gemeinsamen Wurzel im unbewußten Seelenleben so weit zu umfassen vermochte, als der Geltungsbereich psychologischer Problemstellung und Lösung auf Grund unserer heutigen Erkenntnis reicht [1].

In dieser Stärke der psychoanalytischen Betrachtungsweise, die sich gerade in ihrer Anwendung auf die Probleme der Geisteswissenschaften bewährt hat, liegt aber zugleich eine ihrer notwendigen Grenzen. Die Psychoanalytiker, die zumeist von der ärztlichen Praxis her als Laien an die geisteswissenschaftlichen Probleme herantraten, mußten den Fachleuten dieser Wissensgebiete als Eindringlinge in fremdes Gebiet erscheinen, denen man um so leichter das Recht absprechen mochte, in diesen Fragen überhaupt mitzureden, als ihre Ergebnisse — auch wenn man von der anfangs vielleicht unvermeidlichen Einseitigkeit absieht — im ganzen doch recht unbequem waren und manches langgehegte Vorurteil zu erschüttern drohten. Die ursprüngliche und natürliche Abneigung der Fachgelehrten gegen neue und fremdartige Methoden hat sich so in dem besonderen Falle der Psychoanalyse zu einer Gegnerschaft verschärft, die in der Nichtbeachtung dessen, was die Psychoanalytiker zum Verständnis verschiedener Probleme beizutragen hatten, einen für beide Parteien unzweckmäßigen Ausdruck gefunden hat. Anstatt uns dort, wo wir zu neuartigen Fragestellungen gedrängt, eigenartige Lösungsversuche vorgeschlagen haben, wenn schon nicht zu folgen, so doch anzuhören und dort, wo wir aus Unkenntnis der Materie oder der fachlichen Methodik und Literatur gefehlt hatten, eines Besseren zu belehren, hat man uns in Acht und Bann getan, und glaubte mit dieser affektiven Erledigung sich die wissenschaftliche Auseinandersetzung zu ersparen. Wenn auch manche Leistungen der angewandten Psychoanalyse, wie dies gelegentlich geschehen ist, von einzelnen Fachgelehrten gewürdigt und mitunter sogar anerkannt wurden, so geht doch unser Verlangen danach, endlich ein-

[1] Siehe die systematische Zusammenfassung von Rank und Sachs „Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften" (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens, hg. v. Löwenfeld), Wiesbaden 1913.

mal mit sachlichen Argumenten kritisiert zu werden. Die psychoanalytische Wissenschaft ist nicht so einseitig, wie es für manchen in den Arbeiten ihrer Vertreter den Anschein haben mag, und schon durch ihren Grundsatz von der Überdeterminierung alles seelischen Geschehens bereitwillig zur Berücksichtigung anderer Gesichtspunkte eingestellt. Durch die ablehnende Haltung der Fachgelehrten genötigt, haben wir selbst die undankbare Aufgabe auf uns nehmen müssen, die ersten, schwierigsten und notwendigerweise auch unsichersten Schritte mit den Ergebnissen unserer Wissenschaft auf den fremden Wissensgebieten zu unternehmen, auf die durch die psychoanalytischen Forschungen ein überraschend neues Licht geworfen wurde. Wir hatten dabei gar nicht die Absicht, die Forscher anderer Wissensgebiete zu belehren, sondern wollten uns zunächst selbst über die Tragweite der Freudschen Entdeckungen klar werden, wobei wir gerade Unterstützung und Belehrung von den anderen Wissensgebieten erhofften.

Namentlich gilt dies für das Gebiet der Mythologie, auf dem die Psychoanalyse am frühesten und erfolgreichsten festen Fuß gefaßt hatte, ohne doch bisher den Anschluß an die Mythenforschung gefunden zu haben. Durch Sammlung und Herausgabe seiner in den Jahren 1912 bis 1914 in den verschiedenen psychoanalytischen Periodicis[1] veröffentlichten Beiträge zur Mythenforschung hofft nun der Verfasser, die Aufmerksamkeit der Mythologen, Folkloristen und Kulturhistoriker vom Fach auf die Bedeutung psychoanalytischer Gesichtspunkte zu lenken und ihre Stellungnahme herauszufordern. Die bei derartigen Sammlungen unvermeidlichen Wiederholungen werden bei der Neuartigkeit des Gegenstandes vielleicht nicht unerwünscht sein und die zunächst auf einen engeren Kreis berechnete knappe Darlegung der analytischen Voraussetzungen weniger störend machen. Aus ähnlichen Gründen wurde auch die nahegelegte chronologische Reihenfolge zugunsten der inhaltlichen Zusammengehörigkeit aufgegeben. Die wenigen unwesentlichen Veränderungen des

[1] Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften. Seit 1912.

Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. 1909 bis 1914.

Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. Seit 1913.

Zentralblatt für Psychoanalyse. Medizinische Monatschrift für Seelenkunde. 1911 bis 1914.

Textes sollten gleichfalls das Verständnis mancher unklaren Ausdrucksweise erleichtern und vereinzelte Zusätze des Materials, die aus Mangel an den nötigen literarischen Behelfen während der Kriegszeit sehr bescheiden ausgefallen sind, die Beweiskraft erhöhen helfen.

Zur Vorbereitung der Herausgabe dieser Arbeiten während der Kriegszeit veranlaßte den Verfasser der Umstand, daß einzelne im Rahmen der bisherigen mythologischen Arbeiten geplante Fortführungen und Ergänzungen, die das Bild der psychoanalytischen Mythenforschung abrunden sollten, vorläufig keine Aussicht haben, verwirklicht zu werden. Doch gibt sich der Verfasser der Hoffnung hin, daß es ihm in absehbarer Zeit vergönnt sein werde, von anderer Seite her eine Ausgestaltung und Vertiefung der hier angewandten Gesichtspunkte erreichen zu können.

Krakau, im Oktober 1917.

Dr. Otto Rank.

I.

MYTHOLOGIE UND PSYCHOANALYSE.

„Der Traum bringt uns in ferne Zustände der menschlichen Kultur wieder zurück und gibt ein Mittel an die Hand, sie besser zu verstehen."
Nietzsche.

Die Berechtigung, Methodik und Ergebnisse der Psychoanalyse für das Verständnis der Entstehung, Wandlung und Bedeutung mythischer Überlieferungen fruchtbar zu machen, läßt sich durch den Hinweis begründen, daß mit derartigen Untersuchungen die Grenzen der eigentlichen psychoanalytischen Domäne im Grunde nicht überschritten werden. Abgesehen davon, daß der Mythus seit jeher als deutungsbedürftig galt, ist wohl kaum zu verkennen, daß wir es in den mythischen und märchenhaften Erzählungen der Natur- wie der Kulturvölker, gleichgültig welchen Sinn und Inhalt sie haben mögen, mit Phantasieprodukten zu tun haben und diese Feststellung bietet uns die Gewähr für den berechtigten und notwendigen Anteil psychologischer Betrachtung an der Mythenforschung. Gerade in der Durchleuchtung des menschlichen Phantasielebens und seiner Produktionen hat die Psychoanalyse ihre Hauptleistung vollbracht: Zunächst in der Aufdeckung der mächtigen unbewußten Triebkräfte, aus denen es gespeist wird, in der Klarlegung der psychischen Mechanismen, die seine jeweilige Form bestimmen, und im Verständnis der vorwiegend symbolischen Ausdrucksmittel, die seinen geheimen Sinn verraten; letzten Endes auch in der Konstatierung der realen Nöte und Unbefriedigungen, die zur Phantasiebildung überhaupt drängen.

Die erste Anregung für psychoanalytische Bemühungen um das Verständnis der Mythenbildung und Mythenbedeutung ging von der Einsicht in die Entstehung und den Sinn der Träume aus, die wir

Freud verdanken. Allerdings ist man nicht erst durch die Psychoanalyse auf die Beziehungen zwischen Traum und Mythus aufmerksam geworden; die außerordentliche Bedeutung des Traumlebens für Dichtung und Mythus war, wie Ehrenreich[1] betonte, zu allen Zeiten anerkannt. Nicht nur sollen bei vielen Völkern, nach ihrer eigenen Angabe, Träume die einzige Quelle der Mythenbildung sein, auch namhafte Mythologen wie Laistner, Mannhardt, Roscher und neuestens auch Wundt haben die Bedeutung des Traumlebens, namentlich des Angsttraumes, für das Verständnis einzelner Mythen- oder wenigstens Motivgruppen eingehend gewürdigt. Insbesondere der Alptraum, mit seinen zahlreichen Beziehungen zu mythologischen Motiven, bot hiezu am ehesten sowohl Anlaß als auch geeignetes Material und einzelne seiner Elemente, wie die Bewegungshemmung, der Namensanruf (Schrei), die Fragepein u. a. scheinen tatsächlich ihren Niederschlag in den entsprechenden mythischen Erzählungen gefunden zu haben (Laistner[2]). Und wenn diese Anschauungsweise auch in jüngster Zeit durch die in den Vordergrund gerückte „Naturbedeutung" einigermaßen in Mißkredit geraten scheint, so bleibt sie darum doch in den Augen einsichtiger Forscher, wie beispielsweise Ehrenreichs, als wertvolle Erkenntnis unbestritten. Man begreift aber die schroffe Gegenüberstellung der rein innerlichen, psychologischen Betrachtungsweise, die vom Traumleben ausgeht, und der Auffassung, welche ausschließlich die reale Umwelt (Naturvorgänge) zur Grundlage nimmt, wenn man den engen Geltungsbereich einer Erklärungsweise ermißt, die so ziemlich auf den Typus des Angsttraumes beschränkt blieb und auch hiebei an dem unverstandenen Traumerlebnis und Inhalt haftete (F. v. d. Leyen[3]).

Denn so interessant diese Parallelisierungen auch sind, vermögen sie doch nicht der Bedeutung des Traumlebens für die Mythenbildung gerecht zu werden. Die Annahme einer Verwendung einzelner auffälliger Traumerlebnisse im Zusammenhang märchenhafter Erzählungen kann unmöglich das Problem erschöpfen. Auch hier hat die psychoanalytische Forschung allmählich über die Deskription hinaus zu den gemeinsamen unbewußten Triebkräften der Traum- und Mythen-

[1] „Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen." Leipzig 1910, S. 149 (Mythol. Bibl. IV, 1).
[2] „Das Rätsel der Sphinx," 2 Bände, Berlin 1884.
[3] „Das Märchen," Leipzig 1911 („Wissenschaft und Bildung", Nr. 96).

bildung geführt[1]. War die Parallelisierung von Traum und Mythus und damit dessen psychologische Betrachtungsweise einmal in ihrer prinzipiellen Berechtigung anerkannt, so mußte notwendig einem tieferen Verständnis des Traumlebens auch ein Fortschritt auf dem Gebiet der Mythenforschung entsprechen. Den ersten, zugleich wichtigsten und in vielfacher Hinsicht denkwürdigen Schritt in dieser Richtung erblicken wir in Freuds Deutung der antiken Oedipusmythe, die er auf Grund typischer Träume männlicher Individuen vom Tode des Vaters und dem geschlechtlichen Verkehr mit der Mutter als allgemein menschlichen Ausdruck dieser primitiven, in der Vorzeit aktuell gewesenen, seither aber intensiv verdrängten Wunschregungen aufklären konnte. Von besonderer Bedeutung für das Verständnis der Mythen erwiesen sich auch die übrigen „typischen Träume", deren Inhalt und Aufbau deutliche Analogien zu den allgemein-menschlichen Mythenbildungen verriet. Steht auch unter diesen das Oedipusmotiv durch seine Bedeutung und Wandlungsfähigkeit bei weitem voran[2], so zeigt eine andere Reihe von Überlieferungen auffällige, bis ins Detail gehende Übereinstimmungen mit dem sogenannten „Nacktheitstraum"[3], während andere mythische Motive, wie das der Sintflut oder Wassergeburt sich psychologisch aus der identischen Symbolik des Geburtstraumes verstehen lassen[4]. Die Bedeutsamkeit dieser Beziehungen verdient näher gewürdigt und vor Mißverständnissen bewahrt zu werden; eine Auseinandersetzung darüber vermag uns ein Stück weit in die Methodik der psychoanalytischen Mythendeutung einzuführen.

Wie bereits erwähnt, führt ihr Fortschritt weit über die bloß äußerliche Parallelisierung hinaus zu den gemeinsamen unbewußten Quellen, aus denen nicht nur die Traumleistung in gleicher Weise wie die Mythenbildung, sondern alle Phantasieprodukte überhaupt

[1] Hier sei eine wichtige psychoanalytische Quelle der Mythenforschung erwähnt. Es gibt Träume, die sich zur Darstellung aktueller psychischer Situationen gewisser aus der Kindheit bekannter Märchenstoffe bedienen. Die Analyse deckt in diesen Fällen zugleich mit dem Grund für die individuelle Verwendung des Motivs oft auch dessen allgemeine Bedeutung auf, die sich mythologisch fruchtbar erweist. (Vgl. Freud: „Märchenstoffe in Träumen" [Internat. Zeitschr. f. Psychoanalyse, I, 1913, S. 147], dazu die ausführliche Analyse „Aus der Geschichte einer infantilen Neurose", Sammlung kl. Schriften, 4. Folge, 1918.)

[2] Vgl. des Verfassers Buch „Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage", 1912.

[3] Siehe „Die Nacktheit in Dichtung und Sage". Imago, II, 1913.

[4] Siehe Abschnitt IV.

gespeist werden. Die Psychoanalyse hat also nicht irgend eine beliebig akzeptable Deutung vorzuschlagen, sondern sie begründet damit die Notwendigkeit der Mythendeutung überhaupt aus dem Anteil, den das Unbewußte an der Mythenbildung hat. Ferner setzt sie an Stelle der flächenhaften Vergleichung eine genetische Betrachtungsweise, welche gestattet, die Mythen als die entstellten Überreste von Wunschphantasien ganzer Nationen, sozusagen als die Säkularträume der jungen Menschheit aufzufassen. Wie der Traum in individueller Hinsicht, so repräsentiert der Mythus im phylogenetischen Sinne ein Stück des untergegangenen Kinderseelenlebens und es ist eine glänzende Bestätigung der psychoanalytischen Betrachtungsweise, daß sie die aus der Individualpsychologie geschöpfte Erkenntnis des unbewußten Seelenlebens in den mythischen Überlieferungen der Vorzeit vollinhaltlich wiederfindet. Insbesondere der tragende Konflikt der kindlichen Psyche, das ambivalente Verhältnis zu den Eltern und zur Familie, mit seinen vielseitigen Beziehungen, hat sich als Hauptmotiv der Mythenbildung und als wesentlicher Inhalt mythischer Überlieferung erwiesen.

Es empfiehlt die Freudsche Deutung der Oedipus-Sage ganz besonders, daß sie nichts in das Material hineinträgt und zu seinem Verständnis keiner Hilfsannahmen bedarf, sondern daß sie direkt in den gegebenen Elementen den Sinn der Mythe nachweist. Die einzige Voraussetzung ist das Stück unerschrockenen Forschermutes — wie es übrigens Oedipus selbst repräsentiert[1] —, das den an der Einsicht in das Traumleben geschulten Psychoanalytiker in den Stand setzt, in gleicher Weise wie die Mythenschöpfer an die psychische Realität des Erzählten zu glauben. Wir haben damit den wichtigsten Grundsatz der psychoanalytischen Mythenauffassung formuliert[2], wenngleich wir uns darüber klar sind, daß die unverhüllte Naivität der griechischen Oedipus-Fabel, die seine Anwendung ohne weiteres

[1] Man vgl. in Schopenhauers Schreiben an Goethe (vom 11. November 1915) die Stelle: „Der Muth keine Frage auf dem Herzen zu behalten ist es der den Philosophen macht. Dieser muß dem Oedipus des Sophokles gleichen, der Aufklärung über sein eignes schreckliches Schicksal suchend, rastlos weiter forscht, selbst wenn er schon ahndet, daß sich aus den Antworten das Entsetzlichste für ihn ergeben wird. Aber da tragen die meisten die Jokaste in sich, welche den Oedipus um aller Götter willen bittet, nicht weiter zu forschen: und sie geben ihr nach . . . .“ (Ferenczi, „Imago“, I, S. 276 ff.)

[2] Es ist dies zugleich ein Fundamentalsatz der psychoanalytischen Betrachtungsweise überhaupt.

zuläßt, nur einen besonders günstigen Ausnahmefall darstellt, wie übrigens auch die zu ihrem Verständnis herangezogenen Traumbilder in ihrer Durchsichtigkeit vom regulären Typus der Traumbildung auffällig genug abweichen. Es ist unnötig, die von Freud[1] erörterten Gründe hiefür zu wiederholen; es hat sich gezeigt, daß die Mehrzahl der Mythen, gleichwie die Mehrzahl unserer Träume, erst nach einer mehr oder weniger komplizierten Deutungsarbeit ihren tieferen Sinn verraten.

Die ihnen zugrunde liegenden anstößigen Wunschregungen erscheinen in ähnlichen Entstellungen und symbolischen Verkleidungen wie die Mehrzahl der Träume. Wir finden in der Mythenbildung die uns aus dem Traumstudium bekannten Mechanismen der Verdichtung, der Affektverschiebung, der Personifizierung psychischer Regungen und ihrer Spaltung oder Vervielfachung, endlich auch die Schichtenbildung wieder und können, was diese Einsicht eigentlich wertvoll macht, auch die Tendenzen aufzeigen, die sich dieser Mechanismen bedienen. Macht man auf Grund dieser Kenntnis die Entstellungen rückgängig, so stößt man am Ende auf jene primitiven Triebregungen, deren Unterdrückung dazu geführt hatte, die ihnen versagte direkte Befriedigung in der mythischen Einkleidung durchzusetzen. Ja, es scheint sich zu ergeben, daß die Entwicklung der mythischen Vorstellungen in ihrem weiteren Umfang geradezu die kulturelle Einordnung des Einzelnen in die Familie und dieser in die Stammesgemeinschaft widerspiegelt (vgl. das Schlußkapitel).

Auch der Gesichtspunkt der Deutung ist, wie die Parallelisierung mit dem Traum, keineswegs erst durch die Psychoanalyse nahegelegt worden. Die Anschauung, daß die Mythen außer ihrem manifesten Sinn — der übrigens nicht immer ohne weiteres verständlich ist — noch eine andere, geheime Bedeutung haben müßten, daß sie also erst zu deuten seien, ist uralt; vielleicht so alt, wie die Mythen selbst, die schon bei ihrem Auftreten, ähnlich wie die Träume, befremdendes Unverständnis erweckt haben mochten, das durch die dem Erzählten zugeschriebene reale Glaubwürdigkeit nur wenig gemildert wurde. Es ist nun nach verschiedenen psychoanalytischen Erfahrungen sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht unbedingt beweisbar, daß der Prozeß, den man auf einer frühen Stufe reicher Entfaltung als Mythenbildung

[1] Traumdeutung, 4. Aufl., S. 201.

bezeichnet, und der sich später in kultische, religiöse, künstlerische, philosophische Bestrebungen sondert, seinen Anfang nahm zu einer Zeit, wo der Mensch den naiven Glauben an die unbedingte Realisierbarkeit aller seiner Wünsche und verpönter Begierden verlieren mußte, zu einem Zeitpunkt also, den wir in der individuellen Entwicklung als den Beginn der Verdrängungsperiode kennen.

Mit dieser Einsicht ist ein weiteres wichtiges Prinzip psychoanalytischer Mythenforschung gegeben. Ist der Mythus, wie wir es vom Traum und anderen psychischen Leistungen wissen, ein Produkt mächtiger nach Ausdruck ringender unbewußter Strebungen und gleichzeitig auch der Gegenregungen, die sie an der vollständigen Durchsetzung hindern, so muß sich in seinem Inhalt die Wirkung dieses Konfliktes äußern, und eine psychologische Deutung wird in der Rückgängigmachung seiner Entstellungen ihre Aufgabe zu sehen haben. Allerdings muß ihr dabei immer Ziel und Absicht ihrer Forschung bewußt bleiben: durch Aufzeigung der ursprünglich an der Mythenbildung beteiligten unbewußten Triebkräfte den psychologischen Sinn des Mythus zu ergründen, womit keineswegs auch die älteste Form der mythischen Erzählung oder ihre ursprüngliche bewußte Bedeutung rekonstruiert ist, deren Herstellung die Mythologie als ihre Aufgabe betrachtet. Wenngleich nun nicht zu leugnen ist, daß in manchen Fällen die ursprünglichere Überlieferung dem unbewußten Sinn näher steht, da mit dem Fortschreiten der Verdrängung immer weitergehende Entstellungen verbunden sind, so darf doch nicht das Prinzip von der allmählichen Wiederkehr des ursprünglich Verdrängten vergessen werden, das uns gestattet, oft noch in hochkomplizierten und späten Gestaltungen weniger verhüllte Stücke des unbewußten Sinnes zu entdecken. Soweit wird auch die Psychoanalyse der vergleichenden Mythen- und Märchenforschung nicht entraten können; allerdings nicht zu dem Endzweck, die ursprüngliche Gestaltung des Mythus zu eruieren, vielmehr in der Absicht, den unbewußten Sinn zu erschließen, der vermutlich auch in der ursprünglichsten Form nicht voll kenntlich gewesen sein wird.

Denn das Bedürfnis nach Gestaltung und Erzählung von Mythen kann erst mit dem Verzicht auf gewisse reale Befriedigungen und der Nötigung zu ihrem kompensatorischen Ersatz in der Phantasie eingesetzt haben. Dieser reale Verzicht, den wir als das phylogenetische Gegenstück unserer psychischen Verdrängung auffassen

gelernt haben, nötigt die Wunschphantasie zu ähnlichen, wenn auch noch nicht so raffinierten Entstellungen wie diese. Der Glaube an die Realität des Mythus spiegelt seine Abstammung aus der versagten Wirklichkeit wieder, die in der mythischen Erzählung verherrlicht wird und so den Fortschritt des Menschen in der Kulturentwicklung ermöglicht. Die Psychoanalyse rekonstruiert die ehemals bewußt geduldete, dann verbotene und nur in der (mythischen) Phantasie wieder entstellt zum Bewußtsein zugelassene Wunschdurchsetzung (Triebbefriedigung), deren reale Hemmung den ersten Anstoß zur Mythenbildung bot. Sie ist sich dabei klar, letzten Grundes nichts anderes zu treiben als Psychologie, Analyse des Phantasielebens, das sich ebensowohl in anderen Formen manifestiert.

Entschließt man sich, die bisher angedeuteten dynamischen Faktoren des Seelenlebens als wesentlich für die Mythenbildung zu berücksichtigen, so versteht man nicht nur das frühzeitig auftretende Bedürfnis nach einer Deutung des entstellten und unverständlichen mythischen Gebildes, sondern auch die Wege, auf denen man diese zunächst suchen mußte. Wird der Mythus geschaffen als Ersatz psychisch versagter Realitäten und ihre rechtfertigende Projektion auf übermenschliche Götter und Heroen, denen das dem Menschen anstößig Gewordene noch erlaubt sein darf, so wird das Deutungsbedürfnis, das psychologisch noch zum Mythus dazugehört, notwendigerweise diese Abwehr zu unterstützen und zu verstärken suchen. Diese Deutung wird sich also nicht den zugrundeliegenden psychischen Realitäten, sondern im Gegenteil den Phänomenen der Außenwelt zuwenden, die eine Beziehung auf das nur teilweise verstandene und vom Bewußtsein abgelehnte Phantasieprodukt gestatten. Daß sich besonders überragende Helden und außergewöhnliche Menschen dazu eignen, die der allgemeinen Verdrängung unterliegenden Regungen gewissermaßen kollektiv auf sich zu nehmen und als übermenschliche Heroentaten durchzusetzen, ist ja naheliegend und wird durch die Träger der mythischen Erzählungen sowie die ihnen zugeschriebenen Taten bewiesen.

Minder einleuchtend scheint die Beziehung menschlich gefaßter Mythen und Märchen zu den Naturvorgängen und Himmelskörpern wie sie die naturmythologische Deutungsweise behauptet. Doch braucht man sich zum psychologischen Verständnis dieser Auffassung nur gegen-

wärtig zu halten, daß der phantasiebegabte Mensch der Vorzeit auch auf die unbeseelten Naturerscheinungen, denen er mit bewunderndem Unverständnis gegenüberstand, je nach ihrer Eignung gewisse eigene Affekte übertrug (projizierte) und sie so mit seinem psychischen Leben verwob. Der Naturvorgang an sich wurde ihm allerdings nicht zum Motiv, sondern bot ihm nur Material für die Phantasiebildung, ähnlich wie der Träumer äußere Reize oft geschickt in sein Traumbild verwebt. Man darf die Bedeutung der Naturphänomäne für die Mythenbildung vielleicht überhaupt ähnlich einschätzen wie die Psychoanalyse das aktuelle Tagesmaterial für die aus unbewußten Motiven erfolgende Traumbildung wertet. Es ist wahrscheinlich, daß dem mythenbildenden Menschen die Projektion der versagten Befriedigungen auf vergöttlichte Heroen und vermenschlichte Götter nicht genügte, sondern daß er auch in anthropomorpher Weise die den göttlichen Willen repräsentierenden Naturvorgänge in die Mythenbildung einbezog. Der Umstand, daß die fertigen Mythen diesen Anteil bis zu einem gewissen, verschieden deutlichen Grade erkennen lassen, scheint dafür zu sprechen, daß schon bei ihrer Gestaltung die vermenschlichte Auffassung der Naturvorgänge mitbestimmend war. Anscheinend in der Weise, daß die bereits früher im Dienste der Selbsterhaltung (Furcht) und auf dem Wege der Selbstdarstellung (Projektion des Ich auf die Umwelt) personifizierten Phänomene zur Zeit, da der Mensch nach äußeren Darstellungsobjekten für seine verdrängten Regungen suchte, als Material zur Mythenbildung bereit lagen, während die Triebkraft für beide Prozesse aus dem unbewußten Affektleben stammt. Dieser Auffassung entspricht es völlig, daß der in seiner Berechtigung — namentlich für die festen mythischen Kalenderzahlen — nicht zu bestreitende naturmythologische Anteil immer nur rein deskriptiv zu zeigen vermag, welche Naturvorgänge bestimmten mythischen Motiven entsprechen können, aber nicht zum dynamischen Verständnis der psychischen Prozesse leitet, die zur anthropomorphischen Apperzeption äußerer Vorgänge überhaupt und weiterhin zu ihrer Ausgestaltung in der Form menschlicher Erzählungen führen.

Die den mythischen Erzählungen eigentümliche Beziehung psychischer Inhalte und Vorgänge auf Naturphänomene gehört zum Teil noch vormythischen Perioden der „animistischen Weltanschauung" an, deren Berücksichtigung uns wieder nur zu einem psychologischen

Ausgangspunkt der Mythenbildung und Mythenforschung zurückführt. Mag es die moderne Mythenforschung immerhin als ihre Aufgabe betrachten, die zumeist in rein menschlicher Einkleidung überlieferten mythischen Erzählungen (und der „Mythos" ist nichts anderes als „Erzählung") auf die Darstellung von Naturvorgängen „zurückführen" — wie man etwa das prächtig sinnliche Hohelied Salomonis als Gespräch zwischen Christus und der Kirche „gedeutet" hat —: Aufgabe des Psychologen wird gerade das Umgekehrte bleiben: die menschlich eingekleideten Phantasieprodukte, auch dort, wo sie direkt auf andere Vorgänge übertragen scheinen, aus ihren psychologischen Quellen abzuleiten und zu verstehen. Dies geschieht vermöge Kenntnis der Verdrängungs- und Ersatzbildungsvorgänge und der dabei verwendeten psychischen Mechanismen, wie sie uns aus dem psychoanalytischen Studium des menschlichen Phantasielebens bekannt geworden sind. Das Problem der Vereinbarung oder Ausgleichung der psychoanalytischen und der seit langem in verschiedenen Variationen herrschenden naturalistischen Mythendeutung ist zunächst nur als prinzipielles zu stellen, da seine Speziallösung den Rahmen der psychoanalytischen Mythenforschung überschreitet. Die Aufgabe, die von der Analyse erhärteten Gesichtspunkte bei der Mythendeutung zu berücksichtigen, fiele eigentlich den Mythologen von Fach zu, die aber leider in ihrer aprioristisch einseitigen Auffassung verharren. Die Psychoanalytiker, die ja zunächst als Eindringlinge in fremdes Gebiet erscheinen mußten, haben von allem Anfang, an den Gesichtspunkt der Überdeterminierung gewöhnt, die Berechtigung anderer Erklärungsweisen („Überdeutung") nicht in Abrede gestellt. Der menschlichen Einkleidung des Mythus, die jedenfalls die psychoanalytische Auffassung erfordert, wird aber oft eine naturalistische Bedeutung unterlegt, ohne daß die Gewähr dafür geboten scheint, es liege ihr auch ein entsprechender Inhalt zugrunde. Soweit dies der Fall ist, hat die analytische Forschung auch versucht, diese Elemente zu berücksichtigen und sie jeweils an die Stelle zu rücken, die ihnen im Gesamtaufbau des Mythus zukommt. Eine Reihe von Überlieferungen, namentlich soweit sie das in der Mythologie dominierende Inzestmotiv enthalten, läßt jedoch gar keine oder nur eine offenkundig sekundäre Beziehung auf Naturvorgänge erkennen; aber auch solche mythische Erzählungen, die direkt auf Erscheinungen der Natur anspielen, lassen sich durch Hervorhebung dieser Elemente nicht

„deuten", d. h. in ihrem eigentlichen Sinn erfassen. Diesen liefert uns erst das psychologische Verständnis der dem Mythus zugrundeliegenden unbewußten Wunschregungen, während das für die Mythenbildung charakteristische Material den Naturvorgängen entstammt. Dieses Material auch in späteren und entstellten Formen nachgewiesen zu haben ist das unbestreitbare, wenngleich stark überschätzte Verdienst der Naturmythologen.

Der Psychoanalytiker, der die Überdeterminierung aller seelischen Erscheinungen kennt, ist sich von vornherein klar über den Anteil, den eine Reihe bewußter Faktoren des Seelenlebens an der Mythenbildung notwendigerweise haben muß, und leugnet durchaus nicht die Bedeutung naiver Naturauffassung für die Gestaltung der Mythen. Daß viele Mythen eine Naturgrundlage haben, ist eine Tatsache, die von keiner psychoanalytischen Deutung geleugnet oder auch nur tangiert würde. Freud hat im Gegenteil an einem schönen Beispiel gezeigt[1], wie der eigentliche menschlich bedeutsame Mythus sich auf dieser anthropomorphen Naturauffassung erhebt, wie unzureichend aber eine Erklärung ausfallen muß, die mit Aufzeigung dieser Grundlage auch den Inhalt des Mythus erschöpft sieht.

Die bloße Schilderung eines Naturvorganges ist noch kein Mythos und seine menschliche „Einkleidung" setzt komplizierte psychologische Prozesse voraus, die dem von der Psychoanalyse influenzierten Forscher näher liegen und besser verständlich scheinen. Hinter den in einer Reihe mythischer Überlieferungen zweifellos enthaltenen Naturelementen erhebt sich die psychologische Frage, warum gerade diese Naturvorgänge mit diesen menschlichen Gestalten und Motiven verknüpft wurden, auf welche Weise dies erfolgte und warum gerade in der dem Mythos eigentümlichen Weise, die ihn als solchen charakterisiert[2].

Wenn dem gegenüber extreme Vertreter der Naturdeutungsmethode in starrer Weise daran festhalten, daß mit der Aufzeigung atmosphärischer, lunarer, astraler und ähnlicher Elemente des Mythus, die mitunter nur auf dem Wege gekünstelter und allegorischer Spielereien herausgelesen werden können, dessen „Deutung" voll ge-

[1] „Das Motiv der Kästchenwahl." Imago, II. 1913.

[2] Die Beantwortung dieser Fragen und die tiefere Begründung dieser ganzen Auffassung hoffe ich in einer seit längerem vorbereiteten Arbeit: „Mikrokosmos und Makrokosmos" zu geben.

geben sei, so erwacht jenseits dieser Feststellungen für den Psychologen ein erneutes Interesse. Er gewinnt den Eindruck, als befänden sich die Forscher, welche sich einer ausschließlich naturmythologischen Deutungsweise — gleichviel in welchem Sinne — bedienen, bei ihrem Bemühen, den Sinn der mythischen Erzählungen zu ergründen, in einer den primitiven Mythenschöpfern ähnlichen Einstellung, indem sie sich bestrebten, gewisse anstößige Motive durch Beziehung auf die Natur, durch Projektion in die Außenwelt ihrer Anstößigkeit zu entkleiden und so die der Mythenbildung zugrundeliegende psychische Realität durch Unterlegung einer andersartigen objektiven Realität zu verleugnen. Diese Abwehrtendenz ist wahrscheinlich eines der Hauptmotive für die mythische Projektion anstößiger Gedanken auf kosmische Vorgänge gewesen und ihre Reaktivierungsmöglichkeit im Dienste der Mythenerklärung wird von den Begründern der naturmythologischen Deutungsweise ganz naiv als besonderer Vorteil ihres Verfahrens geschätzt. So gesteht Max Müller[1], daß „durch dieses Verfahren nicht bloß bedeutungslose Sagen eine eigene Bedeutung und Schönheit erhielten, sondern daß man dadurch einige der empörendsten Züge der klassischen Mythologie beseitige und ihren wahren Sinn ausfindig mache". — Diesem naiven Eingeständnis gegenüber erinnert man sich gerne der scharfen Worte des Arnobius, der allerdings als Anhänger des Frühchristentums ein persönliches Interesse daran hatte, die heidnischen Götter so roh als möglich erscheinen zu lassen, und der darum die allegorisierenden Mythendeutungen seiner Zeitgenossen (etwa 300 n. Chr.) mit folgenden Worten zurückweist: „Inwiefern seid ihr denn wohl sicher, daß ihr in der Erklärung und Auslegung denselben Sinn wahrnehmt und darlegt, den jene Historiker selbst in ihren verborgenen Gedanken hatten, den sie aber nicht mit dem eigentlichen Ausdrucke, sondern in anderen Worten dargestellt haben? Es kann doch ein zweiter eine andere scharfsinnigere und wahrscheinlichere Auslegung ersinnen . . . Da dem so ist, wie könnt ihr etwas Gewisses von vieldeutigen Dingen herleiten und eine bestimmte Erklärung dem Worte geben, das ihr durch zahllose Arten der Auslegung durchgeführt findet? . . . wie wollt ihr denn wissen, welcher Teil der Erzählung in gewöhnlicher

---

[1] Essays (Bd. II d. deutsch. Übersetzung. Leipzig 1869, S. 143). Ähnlich Cox: Mythology of the Aryan Nations, vol. I.

Darstellung abgefaßt, was dagegen in ihr durch zweideutige und fremdartige Ausdrücke verhüllt ist, wo die Sache selbst kein Merkmal enthält, welches die Unterscheidung an die Hand gibt? Entweder muß alles in allegorischer Weise abgefaßt sein, und von uns so erklärt werden oder nichts . . . Vordem war es üblich, allegorischen Reden den ehrbarsten Sinn zu geben, schmutzige und häßlich lautende Dinge mit dem Schmuck anständiger Benennung zu verhüllen; jetzt sollen sittsame Dinge zotig und garstig eingehüllt werden!" — Diese vor vielen Jahrhunderten niedergeschriebenen Worte gelten unverändert gewissen Ausschreitungen moderner Naturmythologen, die — wie beispielsweise Siecke — das mythische Motiv der Kastration als Darstellung der Mondabnahme, das des Inzests als eine bestimmte Konstellation des Mondes zur Sonne erklären.

Wie wenig die Berücksichtigung der unbewußten Triebkräfte eine Beachtung der Naturelemente ausschließt, zeigt am besten die Tatsache, daß die meisten Mythologen, die eine naturalistische Auffassung vertreten, in den wesentlichen Punkten der Mythenauffassung mit den Ergebnissen der psychoanalytischen Forschung zusammentreffen. So gesteht Goldziher[1], wenngleich in naturmythologisch befangener Naivität, daß „Elternmorde oder Kindestötungen, Brudermorde und Geschwisterkämpfe, geschlechtliche Liebe und Vereinigung zwischen Kindern und Eltern, zwischen dem Bruder und der Schwester die Hauptmotive des Mythos ausmachen"; und Stucken, Jeremias u. a. bezeichnen direkt Inzest und Kastration als „Motiv der Urzeit", das sich allenthalben in der Mythologie finde. Während aber die Psychoanalyse, diese Regungen, deren Bedeutung sie aus dem infantilen Aktualleben wie aus dem unbewußten Seelenleben des Erwachsenen würdigen gelernt hat, als psychische Realität anzuerkennen vermag, bleibt die Naturdeutung bei der ablehnenden Projektion dieser Regungen an den Himmel stehen. Demgegenüber haben einsichtige Forscher die sekundäre Rolle der Naturbedeutung[2] betont, und ein

---

[1] „Der Mythos bei den Hebräern." Leipzig 1876, S. 107.

[2] In diesem Sinne sagt Stucken (Mose, S. 432): „Der von den Vorfahren überkommene Mythus wurde auf Naturvorgänge übertragen und naturalistisch gedeutet, nicht umgekehrt." — „Die Naturdeutung selbst ist ein Motiv" (S. 633 Anmkg.). Ähnlich äußert Meyer (Gesch. d. Altert., II. Bd., S. 48): „In zahlreichen Fällen ist die in den Mythen gesuchte Natursymbolik nur scheinbar vorhanden oder sekundär in sie hineingetragen,

psychologisch orientierter Mythologe wie Wundt lehnt den von manchen Mythologen festgehaltenen Standpunkt eines himmlischen Ursprungs der Mythen als eine psychologisch unvollziehbare Vorstellung ab[1], indem er den Helden als Projektion menschlicher Wünsche und Hoffnungen auffaßt.

Aufgabe der psychoanalytischen Mythenforschung ist es, den durch Beziehung auf Naturvorgänge und anderweitige Entstellungen unkenntlich gewordenen unbewußten Sinn der dem Mythus zugrunde liegenden Phantasien aufzudecken. Das geschieht vermöge unserer Einsicht in den Inhalt und die Mechanismen des unbewußten Seelenlebens, das wir am Traum besonders deutlich studieren, aber auch in andern Äußerungen (wie Religion, Kunstwerk, Witz etc.) nachweisen können. Wir treten damit ausdrücklich dem Mißverständnis entgegen, welches uns die Auffassung der älteren „Traumtheorie" zuschreibt, die gewisse mythische Motive direkt aus dem Traumerlebnis hervorgehen ließ. Wir haben vielmehr Traum und Mythus als parallele Schöpfungen der gleichen seelischen Kräfte erkannt, welche auch andere Leistungen der Phantasie hervorbringen. Damit ist aber nicht gesagt, daß Traum und Mythus für uns identisch sind. Schon der Umstand, daß der Traum von vornherein nicht für das Verständnis bestimmt ist, während der Mythus zur Allgemeinheit spricht, schließt eine derartige Identifizierung aus. Aber gerade die Bedingung der Verständlichkeit legt es nahe, den Unterschied zwischen dem poetischen Aufbau eines Märchens und der anscheinenden Absurdität eines Traumbildes aus dem besonders intensiven Anteil jener seelischen Kräfte zu verstehen, denen Freud die „sekundäre Bearbeitung" des Trauminhalts durch die bewußte psychische Instanz zuschreibt. Damit rücken die Mythen, ohne sich allzusehr vom innern Aufbau des Traumes zu entfernen, in die Nähe besser bekannter psychischer Bildungen, die gleichsam — wie schon ihr Name andeutet — eine Mittelstellung zwischen dem Traum und jener Bewußtseinsinstanz einnehmen: nämlich in die Nähe der Tagträume. So ist uns beispielsweise die Mythe von der Aussetzung des neugeborenen Helden im Körbchen und Wasser, seine Errettung und Pflege durch arme Leute und sein endlicher Sieg

wie sehr vielfach in den vedischen und in den ägyptischen Mythen, sie ist ein primitiver Deutungsversuch so gut wie die bei den Griechen seit dem 5. Jahrhundert aufkommenden Mythendeutungen."

[1] „Völkerpsychologie", II. Bd., 3. Teil, 1909, S. 282.

über die Verfolger (meist den Vater) als ehrgeizige, von erotischen Wünschen unterfütterte Phantasie der Knabenzeit bekannt, die dann im „Familienroman" der Neurotiker wiederkehrt und sich in mancher Beziehung mit den pathologischen Verfolgungs- und Größenideen gewisser Geisteskranker, der Paranoiker, deckt. Diese typischen Phantasien der Knaben- und Pubertätsjahre von außergewöhnlicher Geburt, hoher Abkunft und ruhmreichen Schicksal kehren in der Mythenbildung als Inhalt einer Reihe gleichlautender Lebensläufe großer Heroen wieder[1], und die damit eng verbundene Oedipus-Variante von der Rettung der Mutter und dem siegreichen Kampf mit ihrem Bedränger bildet die Grundlage einer Mythengruppe, als deren Paradigma die Lohengrinsage gelten kann[2].

Diesen aus der Kinder- und Pubertätszeit stammenden mythenhaltigen Phantasien reihen sich die in noch frühere Zeit zurückreichenden „infantilen Sexualtheorien" an, deren völkerpsychologische Parallelen an reichem mythologischen Material zu erweisen sind[3]: Die Vorstellung der Befruchtung durch den Mund und die entsprechende der Geburt als einer Exkretion, die eine Unkenntnis des Geschlechtsunterschiedes voraussetzen, sowie viele ähnliche weitverbreitete mythische Motive lassen sich unverändert in den infantilen Vorstellungen unserer Kinder und im Unbewußten der Erwachsenen nachweisen. Setzen wir diese Kenntnis in den mythischen Zusammenhang ein, so gibt uns das dadurch ermöglichte Verständnis zugleich den Schlüssel zur Eröffnung der geheimen Triebkraft und Tendenz des Mythus in die Hand. Dabei zeigt sich, daß die Symbolisierung im allgemeinen dazu dient, die unter dem Druck der Verdrängung stehenden Wunschregungen in verhüllter Darstellung durchzusetzen, die dem Bewußtsein nicht mehr anstößig sein kann und doch den aus dem Unbewußten zur Äußerung drängenden Affekten eine fast gleichwertige Ersatzbefriedigung gewährt. Dies ist übrigens die allgemeinste Formulierung, unter die sich die Mechanismen der unbewußten Phantasiebildung, also auch die der Mythenschöpfung einordnen lassen. Sie dienen, allgemein gesprochen, der Festhaltung und entstellten Durchsetzung des psychisch Lustvollen, das zum Verzicht bestimmt ist,

---

[1] Siehe Rank: „Der Mythus von der Geburt des Helden". 2., wesentlich erweiterte Auflage. 1922.

[2] Rank, „Die Lohengrinsage", 1911.

[3] Siehe Kapitel III.

anderseits der wunschgemäß eingekleideten Anerkennung, d. h. eigentlich der Ableugnung des Unlustvollen, Peinlichen, das dem Menschen von der Realität aufgezwungen wird. Der Erfolg dieser beiden Bestrebungen, die ja Grundtendenzen der Psyche repräsentieren, läßt sich unter den Gesichtspunkt der Wunscherfüllung zusammenfassen, die sich zur Kompensation der versagten Befriedigung oder zur Umgehung eines aufgenötigten Verzichts in immer neuen raffinierteren Verkleidungen der Mechanismen bedient, die wir im einzelnen kurz darstellen wollen.

Der auch aus dem Traumleben bekannte Mechanismus der Spaltung einer Persönlichkeit in mehrere, ihre Eigenschaften repräsentierende Gestalten kehrt z. B. in der Form des Heldenmythus wieder, wo der aufrührerische Sohn die dem Vater geltenden feindseligen Regungen etwa an einem „Tyrannen" befriedigt, der die gehaßte Seite der „Vaterimago" repräsentiert, während den kulturellen Anforderungen der Pietät durch gesonderte Anerkennung einer geliebten, verehrten, ja sogar verteidigten oder gerächten Vaterimago Rechnung getragen wird. Dieser Spaltung der mythischen Gestalten entsprechen offenbar im Helden selbst, von dessen Standpunkt der Mythus gebildet scheint, ähnliche „ambivalente" Einstellungen den betreffenden Personen gegenüber, so daß sich in letzter psychologischer Auflösung dieser Mechanismus auf eine, wie wir sagen könnten, „paranoide" Auseinanderlegung des im Psychischen Verbundenen und seine Projektion auf die mythischen Gestalten reduziert. Eine ganze Reihe komplizierter und mit einem reichlichen Personenaufgebot ausgestatteter Mythen läßt sich so auf das Familiendreieck von Eltern und Kind zurückführen und in letzter Linie als eine in rechtfertigender Weise verhüllte Darstellung der egozentrischen kindlichen Einstellung selbst erkennen.

Von der Projektion, die ein, wie es scheint, unmittelbar im Wesen der mythenbildenden Phantasietätigkeit begründetes Darstellungsmittel ist, empfiehlt es sich, den ähnlichen Mechanismus der Doublettierung ganzer mythischer Gestalten (nicht bloß einzelner von ihnen abgespaltener Regungen) zu unterscheiden, der manchen modernen Mythologen (Winckler, Stucken, Hüsing u. a.) bereits bekannt ist und sich durch die ganze Mythen- und Märchengeschichte verfolgen läßt. Auch hier gewährt uns erst die psychoanalytische Vertiefung in das Sagengefüge Einblick in die Tendenz dieses Mecha-

nismus als eines Mittels zur Wunschdurchsetzung und Triebbefriedigung, die auch in der Realität nicht immer am ursprünglichen Wunschobjekt möglich ist, sondern erst nach entsprechenden Ersetzungen im Sinne einer Reihenbildung. Wie manche Träume in einer Reihe aufeinanderfolgender Situationen immer das gleiche Wunschmotiv in verschiedener Einkleidung und Entstellung möglichst adäquat zu erfüllen suchen, so wiederholt auch der Mythus ein und dieselbe psychische Konstellation so lange, bis sie gewissermaßen in ihren Wnnschtendenzen erschöpft ist. Ein klassisches Beispiel stellt die Lohengrinsage dar, in deren erstem Teil der Sohn die geliebte Mutter aus der Gewalt des grausamen Vaters errettet, die anschließende Heirat mit der Geretteten aber erst in einem zweiten Teil vollzogen wird, nachdem die ganze Rettungsepisode sich nochmals mit einer fremden Dame, einer Mutterdoublette, abgespielt hatte. Ähnliches liegt in einer Reihe von Überlieferungen vor, welche den verpönten Inzest mit Mutter, Tochter oder Schwester durch Doublettierung des männlichen oder weiblichen Partners annehmbar zu machen wissen. Beispiele für Doublettierung des männlichen Partners bieten die zahlreichen Märchen und Sagen, in denen ein König zunächst im vollen Bewußtsein seiner Sünde die eigene Tochter heiraten will, die sich ihm aber durch die Flucht entzieht und nach mannigfachen Abenteuern einen König heiratet, in dem man leicht eine Doublette des ursprünglich abgewiesenen Vaters wiedererkennt.

Diese und viele ähnliche Beispiele zeigen, daß die Doublettierung, manchmal auch Vervielfältigung einzelner mythischer Figuren in der Regel mit der Verdoppelung oder Vervielfachung ganzer Sagenepisoden einhergeht, die man erst wieder zur Deckung, man möchte sagen zur Verdichtung zu bringen hat, die ihnen im unbewußten Phantasieleben ursprünglich zukam. Mit der Spaltung, Doublettierung, symbolischen Einkleidung und Projektion dieser psychischen Elemente ist also der anstößige, etwa inzestuöse Inhalt der Erzählung im Sinne der Verdrängungstendenz verwischt, zugleich aber wird in der verhüllten Form die ursprüngliche Befriedigungstendenz festgehalten[1].

Im Laufe des Verdrängungsfortschritts tritt auch eine allmähliche Verschiebung des affektiven Akzents vom ursprünglich Bedeutsamen auf Nebensächliches ein, die bis zur völligen Umkehrung

[1] Vgl. Der Sinn der Griselda-Fabel. Imago, I, 1912.

des Affekts oder Vorstellungsinhalts, wie bei der Traumbildung, gehen kann. Dies ist eine notwendige Folge der an den Verdrängungsfortschritt geknüpften Unverständlichkeit der Mythen, denen doch immer noch irgend eine bewußte, wenn auch mißverständliche Bedeutung unterlegt werden mußte[1].

Die angeführten psychischen Entstellungsmotive und Mechanismen geben dem Mythologen wie dem Forscher, der sich auf mythologisches Material zu stützen gewohnt ist, beachtenswerte Winke, daß bei Verwertung dieses Materials noch mehr Vorsicht geboten ist, als die vergleichende Mythenforschung bereits mit Recht fordert, und daß noch andere einflußreichere und schwerer zu durchschauende Faktoren Berücksichtigung verlangen, als die historische Grundlage und die äußeren Schicksale der mythischen Überlieferung. Wie der gewissenhafte Forscher heute kein mythisches Gut mehr verwertet, ohne den Gesichtspunkten der vergleichenden Forschung Rechnung zu tragen, so wird es zu einer Forderung der wissenschaftlichen Sicherheit gehören, keinen Mythus, der nicht auch psychologisch als gedeutet gelten kann, zum Zwecke einer einwandfreien Beweisführung zu verwenden.

Die Mythen sind aber nicht nur durch Auflösung der verhüllenden Symbolik und der Gegensatzdarstellung, durch Aufhebung der Spaltung und Doublettierung, durch Zurückführung der Auseinanderlegung und Projektion auf die egozentrische und dem Bewußtsein anstößige Einstellung des Unbewußten psychologisch zu verstehen. Es ist dabei noch ein anderer Faktor zu berücksichtigen, der — abgesehen von der besprochenen Auseinanderzerrung der Mythen in der Längen- und Breitendimension — auch eine Schichtung in der Tiefendimension bewirkt, die dem Mythus in noch viel höherem Grade als beispielsweise dem Traum zu eigen ist. Der Mythus ist ja kein individuelles Produkt wie der Traum, aber auch kein sozusagen feststehendes wie das Kunstwerk. Vielmehr ist die Mythenbildung stets im Fluß, niemals vollendet, und wird von den aufeinanderfolgenden Generationen ihren religiösen, kulturellen, ethischen Ansprüchen, d. h. aber psychologisch gesprochen dem jeweiligen Verdrängungsstadium, angepaßt. Diese Generationsschichtung läßt sich in weitgehendem Maße noch in gewissen formalen Eigentümlichkeiten der Mythenbildung erkennen, indem besonders anstößige Greuel,

[1] Vgl. „Die Matrone von Ephesus". Internat. Zeitschr. f. Psychoanalyse, I, 1913.

die ursprünglich dem Träger der mythischen Begebenheiten allein zugeschrieben waren, allmählich in verschieden abgeschwächter Form innerhalb derselben Erzählung auf seine Vor- und Nachfahren verteilt, oder in gesonderten Versionen des Mythus dargestellt werden.

Als Urheber, Fortpflanzer und Ausschmücker der sogenannten Volksproduktionen müssen wir uns begabte Einzelindividuen denken, an denen sich der Verdrängungsfortschritt besonders deutlich und wohl auch früher manifestiert. Die Erzählung geht dabei im Laufe ihrer Ausgestaltung anscheinend durch eine Reihe ähnlich eingestellter Individualpsychen hindurch, von denen jede in der gleichen Richtung an der Hervorhebung der allgemein menschlichen Motive und der Abschleifung manches störenden Beiwerks oft generationenlang arbeitet. Auf diesem Wege kann es in langen Zeiträumen und unter geänderten Kulturbedingungen möglich werden, daß späte und in ihrer ganzen Anlage der Kulturhöhe angepaßte Fassungen doch in einzelnen Punkten dem unbewußten Sinn der Erzählung wieder näherkommen. Wie anderseits die ursprünglich mit realer Glaubwürdigkeit ausgestatteten religiösen Mythen in aufgeklärten Zeitaltern den Anspruch auf ernste Beachtung allmählich einbüßen und schließlich ganz verlieren, zeigt ja die Geschichte der griechischen, vedischen und eddischen Überlieferungen deutlich genug. Mit der realen Entwertung des Mythus muß aber, da seine psychische Realität auf höherer Kulturstufe noch weniger anerkannt werden kann, auch eine psychologische Entwertung einhergehen: er wird aus dem Gebiet der sozial wertvollen Funktion in das Reich der Fabel verwiesen, und da sich, wie bereits angedeutet wurde, auch der Anteil des unbewußten Phantasielebens allmählich wieder deutlicher durchsetzt, so kann der Mythus der sich ebensowenig aus der Welt schaffen läßt wie die mythenbildenden Faktoren aus dem Seelenleben, auf einer gewissen Kulturstufe als Märchen wiedererscheinen und wird von besonders entwickelten Kulturvölkern mit herablassender Überlegenheit in die Kinderstube verwiesen, wohin es ja auch in einem tieferen Sinne, als ein Rückschlagsprodukt, gehört und wo es eigentlich nur noch richtig verstanden werden kann. Es verhält sich damit ähnlich wie mit den primitiven Waffen, z. B. Bogen und Pfeilen, die, vom Kulturmenschen durch zweckentsprechendere ersetzt, in der Kinderstube als Spielzeug fortleben. Ebensowenig wie diese Waffen ist aber das Märchen, wie die wissenschaftliche Forschung längst festgestellt hat,

für Kinder geschaffen, denen es übrigens bei einer Reihe von Völkern bis zum heutigen Tage vorenthalten wird; es dürfte vielmehr einem Weiterschaffen der mythenbildenden Faktoren auf anderer kultureller und sozialer Stufe entspringen[1]. Psychologisch betrachtet ist es eine weitere Form, in der das mythische Produkt dem Bewußtsein des entwickelten Kulturmenschen annehmbar gemacht wird. Dem phantasiebegabten und von primitiven Affekten erfüllten Kinde tritt aber auch das Märchen als objektive Realität entgegen, weil es der Zeit noch nahesteht, in der es an die psychische Realität seiner ähnlichen eigenen Regungen glauben durfte. Die Erwachsenen dagegen wissen schon, daß es „nur ein Märchen" ist, d. h. ein Phantasieprodukt. Führt uns so das Märchen selbst zu einem psychologischen Ausgangspunkt der Mythenforschung zurück, so verrät es uns zugleich den menschlichen Ausgangspunkt der Mythenbildung, indem es die Götter und Heroen auf irdisches Maß reduziert und ihre vermenschlichten Schicksale im Rahmen der Familie sich abspielen läßt. Mit dieser vollen Ausgestaltung der bereits dem Mythus zugrunde liegenden rein menschlichen Züge hat das Märchen der psychologischen Auffassung und Deutung selbst vorgearbeitet und wird daher bei der psychologischen Analyse des Mythus als wertvolles Hilfsmittel willkommen sein, welches nicht nur das mythische Material ergänzt, sondern oft eine Bestätigung der daraus gezogenen Schlüsse gestattet. Der einfache Mythus liefert das Material in noch relativ rohem Zustand, weil er es auf übermenschliche und kosmische Verhältnisse beziehen kann; das komplizierte Märchen reduziert es auf menschliche Dimensionen, aber in vielfach verhüllter, zum Teil ethisch gemilderter Weise. Beide Formen ergänzend zusammengehalten ergeben ein volles Verständnis im Sinne der psychoanalytischen Auffassung, die das für unser Empfinden anstößige Motiv nicht nur als allgemein menschliche Regung im unbewußten Seelenleben des erwachsenen Kulturmenschen aufzeigt und in seiner psychischen Realität anerkennt, sondern es auch durch Heranziehung ethnologischen und folkloristischen Materials, bis zu seiner ursprünglich objektiven Realität beim Primitiven zu verfolgen sucht. Auf diesem bereits eingeschlagenen Wege wird die psychoanalytische Mythenforschung ihre weiteren Aufgaben zu suchen haben.

---

[1] Vgl. Abschnitt „Mythus und Märchen".

II.

DIE SYMBOLIK.

Ein Ausdrucksmittel des Unbewußten, das wegen seiner besonderen Eignung zur verhüllten Darstellung des Verdrängten und seiner Zulassung zum Bewußtsein vom Mythus in gleicher Weise wie vom Traum mit besonderer Vorliebe verwendet wird, ist das Symbol. Wir verstehen darunter eine besondere Art der indirekten Darstellung, die durch gewisse Eigentümlichkeiten von den ihr nahestehenden Formen des Gleichnisses, der Metapher, der Allegorie, der Anspielung und anderen bildlichen Darstellungen von Gedankenmaterial (nach Art des Rebus) ausgezeichnet ist. Das Symbol stellt gewissermaßen eine ideale Vereinigung all dieser Ausdrucksmittel dar: es ist ein stellvertretender anschaulicher Ersatzausdruck für etwas Verborgenes, mit dem es sinnfällige Merkmale gemeinsam hat oder durch innere Zusammenhänge assoziativ verbunden ist. Sein Wesen liegt in der Zwei- und Mehrdeutigkeit, wie es ja selbst auch durch eine Art Verdichtung, ein Zusammenwerfen (*συμβάλλειν*) einzelner charakteristischer Elemente entstanden ist. Seine Tendenz vom Begrifflichen nach dem Anschaulichen stellt es in die Nähe des primitiven Denkens; durch diese Verwandtschaft gehört die Symbolisierung wesentlich dem Unbewußten an, entbehrt aber als Kompromißleistung keineswegs der bewußten Determinanten, die in verschieden starkem Anteil die Symbolbildung und das Symbolverständnis bedingen.

Will man die mannigfach abgestufte Schichten- und Reihenbildung der Symbolbedeutungen und der Symbolerkenntnis verstehen, so muß man sich einer genetischen Betrachtung zuwenden. Man erfährt dabei, daß die Symbolbildung nicht, wie es ihrer Mannigfaltigkeit nach zu erwarten wäre, willkürlich und nach individuellen Verschiedenheiten vor sich geht, sondern daß sie bestimmten Gesetzen

folgt und zu typischen über Zeit, Ort, Geschlechts- und Rassenunterschiede, ja über die großen Sprachgemeinschaften hinwegreichenden allgemein menschlichen Bildungen führt. Über die typische, allgemein menschliche Bedeutung sagt der Ästhetiker Dilthey: „Versteht man unter einem natürlichen Symbol das Bildliche, das in fester gesetzlicher Beziehung zu einem inneren Zustande steht, so zeigt die vergleichende Betrachtung, daß auf Grund unseres psychophysischen Wesens ein Kreis natürlicher Symbole für Traum und Wahnsinn, wie für Sprache und Dichtung besteht." — „Da die wichtigsten Verhältnisse der Wirklichkeit überall verwandt sind, und das Herz des Menschen überall dasselbe, gehen Grundmythen durch die Menschheit. Solche Symbole sind: das Verhältnis des Vaters zu seinen Kindern, die Beziehung der Geschlechter, Kampf, Raub und Sieg."

Die Erforschung der typischen Symbolformen und die Herstellung ihres untergegangenen Verständnisses durch das Zusammenarbeiten verschiedener Hilfswissenschaften (wie Kulturgeschichte, Linguistik, Ethnographie, Mythenforschung u. a.) ist allerdings kaum noch in Angriff genommen. Psychoanalytisch am besten studiert und auch kulturgeschichtlich am ehesten zu belegen ist jene große und hochbedeutsame Gruppe von Symbolen, die der Darstellung sexuellen Materials und erotischer Beziehungen dienen, der Sexualsymbole, wie wir kurz zu sagen pflegen. Das Prävalieren der sexuellen Symbolbedeutungen erklärt sich aber nicht nur aus der individuellen Erfahrung, daß kein Trieb in dem Maße der kulturellen Unterdrückung unterworfen und der direkten Befriedigung entzogen ist, wie der aus den verschiedensten „perversen" Komponenten zusammengesetzte Sexualtrieb, dessen psychischer Bereich, das Erotische, daher in weitem Umfang der indirekten Darstellung fähig und bedürftig ist. Eine ebenso große Bedeutung für die Genese der Symbolik hat die Tatsache, daß den Geschlechtsorganen und -funktionen in primitiven Kulturen eine für unsere Begriffe ganz ungeheure Wichtigkeit beigelegt war, von der wir uns durch die Tatsachen der ethnographischen Forschung und die in Kult und Mythus erhaltenen Reste eine annähernde Vorstellung machen können[1]. Dieser Sexualüberschätzung

[1] Vgl. R. Payne Knigth: „Le culte du Priape." Bruxelles 1883 und Dulaure: „Die Zeugung in Glauben, Sitten und Bräuchen der Völker." Verdeutscht und ergänzt von Krauß, Reiskel und Ihm. — Nach P. Saintyves: Les vierges mères et les naissances miraculeuses (Paris 1908) gibt es

des primitiven Menschen und ihrer einmal notwendig gewordenen Einschränkung verdanken wir die Grundlagen der Kultur, so gut wie wir ihren weiteren Ausbau der fortgesetzten Sublimierung einzelner unbefriedigbar gewordener und verdrängter Triebkomponenten schulden.

So lehrt das Studium der Kulturgeschichte, daß dem fast zur Allegorie herabgesunkenen Bilde vom Liebesfeuer ursprünglich eine reale, für die Entwicklung der Menschheit ungeheure Bedeutung zukam. Das Feuererzeugen hat tatsächlich einmal den Sexualakt selbst repräsentiert, d. h. es war mit den gleichen libidinösen Energien, eventuell auch mit den zugehörigen Vorstellungen besetzt wie dieser. Dies zeigt eine Reihe von Überlieferungen primitiver Völker, die im Feuerdrillen den Sexualakt verkörpert sehen (Indianer, Araber, Afrikaner, Asiaten)[1]. Die Inder haben diese Parallelisierung bis ins letzte Detail durchgeführt. Im Rigveda (III, 29, 1) heißt es:

„Dies ist das Quirlholz; das Zeugende (das männliche Reibholz) ist zubereitet! Bring die Stammesherrin (das weibliche Reibholz) herbei; den Agni wollen wir quirln nach alter Art. In den beiden Reibhölzern ruht der Wesenkenner (Agni) gleich der Leibesfrucht, die schön hineingesetzt ist in die schwangeren Frauen . . . In sie, die die Beine ausgespreizt hat, führt als ein Kundiger ein (das männliche Holz)." (Nach L. v. Schröders Übers. in „Mysterium und Mimus im Rigveda", p. 260.) Wenn der Inder Feuer entzündet, dann spricht er ein heiliges Gebet, welches auf eine Mythe Bezug nimmt. Er greift ein Stück Holz mit den Worten[2]: „Du bist des Feuers Geburtsort", legt darauf zwei Grashalme. „Ihr seid die beiden Hoden", darauf ergreift er das unten liegende Holz: „Du bist Ur-

in Indien etwa 30 Millionen Lingamsäulen, die für die kolossale Verbreitung des Kults der Geschlechtsteile sprechen.

[1] Siehe Frazer: The Magic Art. Vol. II p. 195 u. ff. — Über die Verbreitung dieser Vorstellung in Afrika sagt der bekannte Ethnologe Leo Frobenius: „Das Feuerquirlen, wie es bei den meisten Völkern zu finden ist, repräsentiert also bei den alten Indern den Geschlechtsakt. Es sei mir erlaubt, gleich darauf hinzuweisen, daß die alten Inder mit dieser Auffassung nicht allein dastehen. Die Südafrikaner haben nämlich dieselbe Anschauung. Das liegende Holz heißt bei ihnen ‚weibliche Scham', das stehende ‚das Männliche'. Schinz hat dies seinerzeit für einige Stämme erklärt und seitdem ist die weite Verbreitung dieser Anschauung in Südafrika, und zwar besonders bei den im Osten wohnenden Stämmen aufgefunden worden." (Das Zeitalter des Sonnengottes. Berlin 1904, S. 338 f.)

[2] Nach Schröder führen schon die ältesten Ritualtexte, die Jajurweden, diese Formel an.

vaci." Darauf salbt er das Holz mit Butter und sagt dabei: „Du bist Kraft", stellt es dann auf das liegende Holz und sagt dazu: „Du bist Pururavas" usw. Er faßt also das liegende Holz mit seiner kleinen Höhlung als die Repräsentation der empfangenden Göttin und das stehende Holz als das Geschlechtsglied des begattenden Gottes auf[1].

Diese primitive Vorstellung kehrt als Symbolik in der mythisch umkleideten Urgeschichte der Latinischen Könige wieder, die als Sprossen aus der Verbindung des Feuergottes mit einer menschlichen Jungfrau galten. So erzählt die Legende von König Servius Tullius, er sei der Sohn der Jungfrau Ocrisia, einer Sklavin der Königin Tanaquil, die eines Tages das gewöhnliche Opfer auf dem königlichen Herd darbrachte, als plötzlich eine Flamme in Gestalt eines männlichen Gliedes aus dem Feuer aufschoß. Die Königin erkannte dies sogleich als Zeichen einer übermenschlichen Verheißung und befahl der Sklavin, sich als Braut geschmückt neben den Herd zu legen. So empfing Ocrisia vom Feuergott und brachte nach entsprechender Zeit den Servius Tullius zur Welt, dessen Geburt von einer Sklavin durch den Anteil des göttlichen Feuers mehr als ebenbürtig gemacht wurde. Eine ganz ähnliche Legende berichtet Plutarch von der Empfängnis des Romulus und Remus, nur daß hier König Alba, auf dessen Herd der Flammenphallus erscheint, einer seiner Töchter befiehlt, den geheimnisvollen Gott zu umarmen; sie aber weigerte sich und sandte ihre erste Dienerin, die auch das berühmte Zwillingspaar empfing[2]. Hier wird — wie Frazer (l. c.) ausführt — besonders deutlich, daß die gottbegnadete Jungfrau nicht nur eine Sklavin, sondern auch eine Priesterin der Vesta war, die das heilige Feuer am königlichen Herd zu hüten hatte. So ist auch ihre Schwängerung durch den Feuergott kein Zufall, sondern nur der konsequente Ausdruck ihrer Zugehörigkeit zu ihm und sehr scharfsinnig erkannte Frazer[3], daß das strenge Gebot der Jungfräulichkeit und Keuschheit nur so verstanden werden kann, daß die Vestalinnen als Verlobte des Feuergottes galten und ihrem gött-

---

[1] Im Hebräischen bedeuten die Ausdrücke für „männlich" und „weiblich" geradezu: der Bohrer und die Gehöhlte.

[2] Man vgl. in Abschnitt III die gleichzeitige, beziehungsweise stellvertretende Befruchtung der Herrin und Dienerin durch essen („übernatürlich").

[3] Early history of the Kingship. London 1905, p. 221.

lichen Bräutigam treu sein mußten. Eine Bestätigung hiefür erblickt Frazer u. a. darin, daß die Vestalinnen nach ihrer „Einkleidung" „Amata" oder Geliebte genannt wurden, nach der Frau des legendarischen Königs Latinus.

Nehmen wir noch hinzu, daß Vesta selbst „Mutter" hieß, daß ihr Tempel nach Frazer ursprünglich der Hütte des Königs mit seinem Herd nachgebildet war, so wird es uns vom psychoanalytischen Standpunkt nicht schwer zu erkennen, daß wir im Flammenphallus des Feuergottes, der auf seinem häuslichen Herd erscheint, ein symbolisches Bild der geschlechtlichen Vereinigung des Hausvaters mit seiner Hausfrau vor uns haben, an deren Stelle nur manchmal eine Sklavin oder die Tochter des Hauses trat. Der Vestakult scheint so einen symbolisch verkleideten Überrest des ursprünglichen Hausherrenrechtes über alle Frauen des Hauses darzustellen. Im Verhältnis des Vaters Jupiter zur Mutter Vesta, des Flamendialis zur Flaminica lebt das Urmysterium der Elternvereinigung in kultischer Form fort.

Dieser Mythus von der Zeugung des Helden durch den väterlichen Liebesfunken läßt sich durch die ganze antike Überlieferung verfolgen[1] und lebt bis auf unsere Tage fort.

Eines der ältesten Begattungsfeste, das auch den Zusammenhang mit der Feuersymbolik noch zeigt, ist das seit urdenklichen Zeiten zu Mittsommer gefeierte Johannisfeuer, bei dem Tänze nackter Weiber mit daranschließender geschlechtlicher Vermischung stattfanden. Am indischen Sonnenwendtage (Mahâvratatage) wurde nur ein Paar ausgewählt, das sich abseits des großen Feuers geschlechtlich vereinigte. Um Fruchtbarkeit zu empfangen, tanzten noch im vorigen Jahrhundert in Esthland am Johannisabend unfruchtbare Weiber nackt um ein Feuer, in das Opfergaben geworfen wurden, während die andere Gesellschaft den Opferschmaus hielt und Unzucht trieb[2].

Deutliche Hinweise auf den sexualsymbolischen Sinn des Feuerzündens finden wir im Feuerraubmythus des Prometheus, dessen sexualsymbolische Grundlage bereits der Mythologe Kuhn (1859) erkannt

[1] Auch bei den Naturvölkern, z. B. in einer Überlieferung der Dyaks auf Borneo, wo eine nach der Sintflut allein zurückgebliebene Frau durch Holzreiben das Feuer entdeckt, und dann mit Hilfe des Feuerdrills Kinder bekommt.

[2] Siehe K. Weinhold: Zur Geschichte des heidnischen Ritus. Abh. d. Berl. Ak. 1896 (S. 30).

hatte, während Karl Abraham diese Auffassung psychoanalytisch vertiefte[1]. Wie die Prometheus-Sage bringen auch andere Überlieferungen die Zeugung mit dem himmlischen Feuer, dem Blitz, in Zusammenhang. So äußert O. Gruppe[2] über die Sage von Semele, aus deren brennendem Leib Dionysos geboren wird, sie sei „wahrscheinlich einer der in Griechenland sehr spärlichen Reste des alten Legendentypus, der sich auf die Entflammung des Opferfeuers bezog", und ihr Name habe „vielleicht ursprünglich die ‚Tafel' oder den ‚Tisch', das untere Reibholz (vgl. Hesych. *σεμέλη τράπεζα*) bezeichnet ... In dem weichen Holz des letzteren entzündet sich der Funke, bei dessen Geburt die ‚Mutter' verbrennt". — Noch in der mythisch ausgeschmückten Geburtsgeschichte des Großen Alexander heißt es, daß seine Mutter Olympias in der Nacht vor der Hochzeit träumte, es umtose sie ein mächtiges Gewitter und der Blitz fahre flammend in ihren Schoß, daraus dann ein wildes Feuer hervorbreche und in weit und weiter zehrenden Flammen verschwinde[3]. (Droysen: Gesch. Alex. d. Gr., S. 69.)

Die kultischen Vorschriften, die sich an die Hütung des heiligen Herdfeuers knüpfen, erklärt Frazer aus der Not des primitiven Lebens, wo das Feuerentzünden eine gewisse Fertigkeit voraussetzte und darum die Erhaltung eines „ewigen" Feuers praktisch wichtig war. Diese rationale Erklärung macht aber nicht verständlich, warum nur ein Feuer erhalten werden durfte und dies ein Vorrecht des Häuptlings (Priesters) war, wenn man nicht das alte Patriarchat dafür verantwortlich macht. Noch dringender wird die Forderung zur Erklärung der Tatsache, daß entgegen diesem praktischen Gesichtspunkt zu gewissen Zeiten das heilige Feuer ausgelöscht wurde, um es dann wieder in primitiver Weise zu erzeugen, wovon noch die berühmte Fabel vom Zauberer Virgil Zeugnis gibt, der sich an einer spröden Schönen dadurch rächt, daß er alle Feuer der Stadt verlöschen und die Bürger ihr neues Feuer nur am Genitale der nackt zur Schau gestellten Frau entzünden läßt[4].

---

[1] Traum und Mythus. 1908. Zweite, vorb. Auflage. 1922.

[2] Griech. Mythol. u. Relig.-Gesch. Bd. II (München 1906), S. 1415 ff.

[3] Vgl. dazu die Legende vom Brand des Tempels von Ephesus in der Geburtsnacht Alexanders. Ähnlich träumt die mit Paris schwangere Hekuba, sie bringe ein brennendes Scheit zur Welt, das die ganze Stadt in Brand setze.

[4] Diesem Gebot der Feuerzündung stehen andere Überlieferungen im Sinne der Promotheus-Sage als Verbot gegenüber, wie das Märchen von

Daß dieses kultische Feuerlöschen nach Frazers Vermutung beim Tod eines Königs erfolgte, würde für die von uns supponierte Identifizierung des Feuers mit dem mächtigen Herrn, dem Vater sprechen, dessen Leben im Feuer konzentriert scheint. Diesen Zusammenhang zeigt noch ganz deutlich der Mythus von Meleager, dessen Tod nach der gewöhnlichen Auffassung dadurch erfolgt, daß seine Mutter das ihr von den Moiren übergebene Holzscheit verbrennt, an das ihres Sohnes Leben geknüpft ist. Wie Kuhnert (Roschers Lexikon) im Anschluß an Grimm richtig erkannte, ist dies jedoch nur eine Umbildung der ursprünglichen Volksvorstellung vom Lebenslicht, die auch Dion Chrysostomos (67, 7) noch für den Meleagermythus überliefert. Da brennt die Fackel des Meleager fortwährend, solange des Helden Leben währt, mit ihrem Hinschwinden ist ein Dahinsiechen des Helden verbunden, mit ihrem Erlöschen sein Tod. Auf Zakynthos findet sich heute noch die Vorstellung, daß im Reiche Charon unzählige Lichtlein brennen, an deren jedes eines Menschen Leben gebunden ist und dessen Erlöschen das Ende desselben zur Folge hat (B. Schmidt, Volksleben der Neugr., S. 246). Kuhnert führt auch die typische Darstellung der Eroten mit der Lebensfackel an und verweist auf den Einfluß dieser Vorstellung auf die Traumdeutung[1]. „Das Löschen des flammenden Holzes ergab sich von selbst als notwendig, sowie die Gewalt über das daran gebundene Leben in die Hand eines Menschen gelegt wurde: so wurde die enge Verbindung von Licht und Leben unterbrochen und das Gewicht nur auf die völlige Vernichtung des Holzes durch das Feuer gelegt, ähnlich wie in der Sage von der Gräfin Schack — (bei Müllenhoff, Sagen der Herzogtümer Schleswig-Holstein, Lauenburg, S. 180) — die Fackel konnte gelöscht, nur nicht vom Feuer verzehrt werden. Die ursprüngliche Idee des Lebensfeuers ist dadurch verdunkelt worden, insofern es hier allein auf die schnelle Vernichtung des Symbols durch das Feuer ankam und diesem vernichtenden Feuer nun nicht mehr das erlöschende Lebenslicht im Menschen, sondern ein

---

Amor und Psyche, das der neugierigen Gattin verbietet, den nächtlichen Liebhaber durch Lichtanzünden zu verscheuchen, oder die Erzählung von Periander, den seine Mutter unter der gleichen Bedingung allnächtlich als unerkannte Geliebte besuchte (vgl. „Die Nacktheit in Dichtung und Sage". Imago, II, 421 ff.

[1] Rieß, Rhein. Mus. 49, S. 182/83, 187/88.

gleichfalls den Menschen innerlich verzehrendes Feuer gleichgesetzt wurde" (Kuhnert, l. c. Sp. 2605)[1].

Das Verbrennen des Holzscheites zur Tötung Meleagers wäre also eine magische Handlung[2], welche auf der Symbolik des Lebenslichtes beruht, das besonders die im Folklore weitverbreiteten Schwankerzählungen offenkundig verwerten. Einem Manne träumt, daß ihm der heilige Petrus im Himmel sein und seines Weibes Lebenslicht zeige. Da in dem seinen nur noch wenig Öl vorhanden ist, versucht er mit dem Finger aus seines Weibes Hängelampe Öl in seine einzutröpfeln. So tat er es mehrmals und sobald der heilige Petrus nahte, fuhr er zusammen, erschrak und erwachte davon; da merkte er, daß er den Finger in den Geschlechtsteil seines Weibes gesteckt und leckend in seinen Mund den Finger abgeträufelt habe. (Anthropophyteia, Bd. VII, p. 255 f.) Gleiche Kenntnis und Verwertung dieser Sexualsymbolik verrät die Anekdote, nach der der Pfarrer einem Mädchen ihr Genitale als „das Licht des Lebens" bezeichnet. „Ach, jetzt versteh' ich," sagt sie, „warum mein Schatz heut morgen sein' Docht neingsteckt hat." (Anthrop. VII, p. 310 und eine Variante ebenda, p. 323.) Umgekehrt sagt in den Contes drolatiques Balzac's die Geliebte des Königs, um den zudringlichen Pfaffen zurückzuweisen: „Das Ding, das der König liebt, bedarf noch nicht der letzten Ölung"[3].

Entsprechend dem unteren Reibholz gilt dann jede Feuerstätte, Altar, Herd, Ofen, Lampe usw., als weibliches Symbol. So diente beispielsweise bei der Satansmesse als Altar das Genitale eines entblößt daliegenden Weibes. Dem griechischen Periander wird nach Herodot (V, 92) von seiner verstorbenen Gattin Melissa eine Weissagung zuteil mit der Bekräftigung, er habe „das Brot in einen

[1] Vgl. auch Hárnik: Zur Symbolik des ausgelöschten Lichtes. (Internat. Zeitschr. f. Psychoanalyse, V, 1919, Heft 2.)

[2] Für diese zauberische Vernichtung eines Menschen durch Verbrennung eines Ersatzes hat Kuhnert im Rheinischen Museum 49, S. 58, eine Reihe von Beispielen aus den antiken Zaubergebräuchen beigebracht, aus denen hervorgeht, daß es im Altertum ein vielgeübter Zauber war, eines Menschen Leben durch Verbrennung eines mit ihm in Beziehung gesetzten Gegenstandes zu gefährden oder zu vernichten. In der Verbrennung der Puppen haben wir einen deutlichen Nachklang davon zu erkennen (vgl. Frazer).

[3] Aber nicht nur der Witz, auch die Umgangssprache hat Überreste dieser uralten Sexualsymbolik bewahrt. So sprechen wir vom „Erglühen" in Liebe, von „Feuerfangen" im Sinne von Verlieben und bezeichnen die Geliebte als „Flamme".

kalten Ofen geschoben", was ihm ein sicheres Wahrzeichen war, „da er den Leichnam der Melissa beschlafen". Das Brot wird hier dem Phallus gleichgesetzt; nach den interessanten Arbeiten von Höfler, namentlich über „Gebildbrote", ahmen noch unsere heutigen Wecken- und Striezelgebäcke den Phallus nach (vgl. bes. Zentralblatt f. Anthropol. etc. 1905, S. 78). Aber das im Backofen Erzeugte, das Brot, wird auch mit dem im Mutterleib Erzeugten, dem Kind, verglichen, wie noch der Name „Leib" (erst später in „Laib" unterschieden) und die Form (mit dem Nabel in der Mitte) erkennen lassen. Anderseits umschreibt man die Geburt noch heute in Tirol mit dem Ausdruck: der Ofen ist eingefallen, wie auch Franz Moor in Schillers „Räuber" die einzige brüderliche Beziehung zu Karl darin erblickt, daß sie „aus dem gleichen Ofen geschossen" seien. Die sexuelle Bedeutung greift dann auf alles über, was mit dem ursprünglichen Symbol in Beziehung tritt. Die Esse, durch die der Storch das Kind fallen läßt, wird zum weiblichen, der Schornsteinfeger zum phallischen Symbol, wie man noch an seiner jetzigen Glücksbedeutung erkennt; denn die meisten unserer Glückssymbole waren ursprünglich Fruchtbarkeitssymbole, wie das Hufeisen (Roßtrappe), das Kleeblatt, die Alraune u. a. m., und so erscheint das Sexualleben auch innig mit der Vegetation und dem Ackerbau verknüpft.

Für die ursprünglich sexuelle Betonung des Pflügens war vor allem die Auffassung der Erde als Ur-Mutter maßgebend (vgl. Dieterich, „Mutter Erde" und Hahn, „Entstehung der Pflugkultur")[1]. Dem Altertum war diese Vorstellung so geläufig, daß z. B. die von Julius Cäsar und Hippias berichteten Träume vom Geschlechtsverkehr mit der Mutter, auf die Muttererde und deren Besitzergreifung gedeutet wurden. Auch im Sophokleischen „Oedipus" spricht der Held wiederholt von der „Mutterflur, von wo er selbst entkeimet war". Nach Winckelmann („Alte Denkmäler der Kunst") bezeichneten die Ausdrücke „Garten", „Wiese", „Feld" im Griechischen scherzhaft den weiblichen Geschlechtsteil, der im Hohenlied Salomonis der „Weinberg" heißt. Und noch Shakespeare läßt im „Pericles"

[1] Ein fast neurotisches Gegenstück zu dieser symbolisierenden Vermenschlichung der Erde findet sich bei den Indianern Nordamerikas, deren Widerstand gegen die Pflugkultur sich nach Ehrenreich daraus erklärt, daß sie sich scheuen, die Haut der Erdenmutter zu verletzen; hier ist die Identifizierung sozusagen zu gut gelungen.

den Boult, der die widerspenstige Marina entjungfern soll, das Symbol vom Ackern gebrauchen (IV, 5): „An if she were a thornier piece of ground than she is, she shall be ploughed". Hiezu halte man die Tatsache, daß sowohl im Griechischen und Lateinischen wie in den orientalischen Sprachen „pflügen" für gewöhnlich im Sinne von koitieren gebraucht wird (Kleinpaul, „Rätsel der Sprache", S. 136). Der Pflug als Phallussymbol entspringt uralter primitiver Auffassung, wie ursprünglich fast alle Werkzeuge und Waffen dem Penis (beziehungsweise verschiedenen seiner Qualitäten) nachgebildet wurden[1]. In der griechischen Überlieferung von Erysichthon, der mit dem phallosförmigen Pflug Furchen reißt, ist dieser Zusammenhang noch voll erhalten. Der alte Ritus, daß nackte Frauen einen Pflug ziehen, wobei der Pflug oder die Frauen mit Wasser besprengt werden müssen (Weinhold, S. 29), wird als Fruchtbarkeits- (Regen-) Zauber überliefert und hat sich in vielen Gegenden Deutschlands, Dänemarks und Englands als Fastnachtsscherz erhalten, der seine Parallelen bei den Tschechen, Indern u. a. findet[2]. Zu bekannt, um hier genannt zu werden, sind die Benennungen menschlicher Zeugungsvorgänge aus dem Bereiche des Ackerbaues (Samen, Befruchtung etc.). Die diesen sprachlichen Beziehungen zugrunde liegende Identifizierung der menschlichen und vegetativen Befruchtung ist offen erkennbar in dem bis in späte Zeit erhaltenen Befruchtungszauber, der darin besteht, daß ein nacktes Paar auf dem Acker den Geschlechtsakt ausübt, gleichsam um den Boden zur Nachahmung aufzumuntern[3]. Die obszönen Riten im Kultus

[1] Messer, Hammer, Nagel etc. Der Hammer Thors, mit dem insbesondere der Ehebund geweiht wurde, ist von Cox (Myth. of the Aryan Nations. 1870, vol. II, p. 115), Meyer (Germ. Myth. 1891, S. 212) u. a. in seiner phallischen Bedeutung anerkannt; der ihm entsprechende Donnerkeil Indras ist sein Phallos (Schlesinger: Gesch. d. Symbols, 1912, S. 438). Über den Nagel führt Hugo Winckler aus: „Der Nagel ist das Werkzeug der Fruchtbarkeit, der Penis; daher dessen Gestalt in den altbabylonischen ‚cones' noch zu erkennen ist, welche den eingeschlagenen clavis der Römer vertreten"; vgl. arabisch na'al = koitieren („Arabisch-Semitisch-Orientalisches", Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 1901, 4/5). Noch im heutigen Volksleben der Bayern, Schwaben und Schweizer soll der eiserne Nagel als Symbol des Phallus und der Fruchtbarkeit eine Rolle spielen (Arch. f. Kriminalanthrop., Bd. 20, S. 122).

[2] Nach Hermann Goja: Nacktheit und Aberglaube. Internat. Zeitschr. f. Psychoanalyse VII, 1, 1921, S. 77.

[3] In der Ukraine, in Wolhynien und Podolien wälzen sich zu Johannis auf den Getreidefeldern Paare herum, wie es auch aus Thüringen und Hessen, sowie aus England berichtet wird. Ist hier der Koitus durch das infantile Wälzen ersetzt und verhüllt, so scheint im Tauwälzen der Mädchen, welche

der Demeter, die als Göttin der Zeugung und Fruchtbarkeit (auch der Entbindung) verehrt wurde, haben sich als Hochzeitsgebräuche bis in unsere Zeit erhalten, wo in manchen Gegenden der erste Beischlaf auf dem gefurchten Felde vollzogen wird, damit die in den Furchen hausenden Geister, durch die man Fruchtbarkeit und Gesundheit zu erlangen hoffte, in den Schoß des Weibes eindrängen. Der zugrunde liegende Gedanke war nach O. Gruppe (Gr. Myth. u. Rel.-Gesch. 1172 ff.) die geschlechtliche Befruchtung der Erdmutter, die auf zweierlei Weise rituell ausgeführt werden konnte. Entweder wurde ein Abzeichen des männlichen Gliedes in die Furche gesteckt, wobei man den Phallus als oberes Holz des Feuerzeuges verwertete; oder es wurde die Göttin Erde durch ein irdisches Weib vertreten wie im Sündenfall-Mythus der Genesis, der die Einführung des Ackerbaues mit dem Geschlechtsverkehr in Beziehung bringt und die Fruchtbarkeit der Eva („du sollst mit Schmerzen Kinder gebären") mit der des Ackers („mit Kummer sollst du dich darauf nähren dein Leben lang"). Der Name Hewa, als „Mutter aller Lebendigen" stellt die Beziehung zur Erdenmutter her und die Nacktheit der beiden weist auf den Befruchtungszauber, der auch im Ritual nackt ausgeführt werden muß. In großartiger Symbolik findet sich diese Vorstellung ausgedrückt im Zeremoniell der Hierogamie. Hades der der kunstmäßigen Legendenbearbeitung der Dichter als frecher Räuber gilt, ist nach alter Auffassung der rechtmäßige Gatte der Kore, die Entführung auf dem Wagen der alte, im Kult nach sicherem Zeugnis dramatisch dargestellte Ritus des Brautraubes, der Abstieg in die Unterwelt nur der Eintritt der Braut in das unterirdische Gemach, in dem man das zauberische Beilager feierte, um die magische Befruchtungswirkung tief in die Erde eindringen zu lassen. Vor der heiligen Hochzeit erfolgte die Defloration der jungfräulichen Göttin mit Hilfe der goldenen Phallusschlange und als Hauptzeremonie der feierlichen Verbindung die symbolische Vereinigung der Brautleute durch das Essen der gleichen Speise: der gemeinsame Genuß des samenreichen, bluterfüllten Granatapfels[1]. Auf die hier herangezogene

---

dadurch Schönheit und Gesundheit erlangen wollen, ein weiterer Nachklang des alten Befruchtungszaubers erhalten. (Siehe Goja, a. a. O.)

[1] Nach Robert Eisler: Weltenmantel und Himmelszelt (1910), S. 123 f., der auf die entsprechende Parallele hinweist: Den Quittenapfel, den die Neuvermählten angeblich nach solonischer Vorschrift in Athen zu essen hatten

Zeremonie des befruchtenden Essens kommen wir im nächsten Abschnitt ausführlich zurück. In der der Hierogamie vorangehenden Buhlschaft der jungfräulichen Göttin mit dem schlangengestaltigen Gott erblickt Eisler (l. c.) das mythische Spiegelbild der unmittelbar vor der heiligen Hochzeit vollzogenen Defloration mit Hilfe des διὰ κόλπου θεός, der durch das von Dieterich[1] erklärte Synthema der Sabaziasten bekannt geworden ist. Das Ritual selbst rekonstruiert Eisler folgendermaßen: Die jungfräuliche Priesterin, die sich in ihrem παρθενών durch Fasten und den Genuß des berauschenden Mischtranks auf die folgenden Zeremonien vorbereitet hatte, nahm das ἄρρητον — die goldene[2] Phallusschlange — aus der Cysta mystica, wo es gewöhnlich vor ungeweihten Blicken verborgen war, vollbrachte das pudendum, legte — zum Zeichen der vollzogenen Vereinigung zwischen ἐλένη und παρεία — den Schlangenfetisch in den heiligen Flechtkorb und verwahrte ihn schließlich wieder in dem geweihten Behältnis. Die phallische Bedeutung der Schlange selbst ist zu bekannt, um im einzelnen Belege dafür zu erbringen. Für die weite Verbreitung dieses Symbols spricht es, daß das löwenartige Ungeheuer auf dem oft abgebildeten Palastrelief von Persepolis einen als züngelnde Schlange dargestellten Phallus zeigt, wie übrigens auch zahlreiche mittelalterliche Teufelsabbildungen. Daß die Schlange besonders häufig den väterlichen Phallus symbolisiert[3], steht in gutem Einklang mit den übrigen Symbolverwendungen in den infantilen Sexualtheorien und wird uns weiter unten, beim Sündenfall-Mythus, noch beschäftigen.

Ebenso sicher lassen andere Symbole von scheinbar individueller Bedeutung ihre typische Form und Geltung aus entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhängen erkennen, wie beispielsweise die Symbolisierung des Vaters als Kaiser oder einer anderen mächtigen Autoritätsperson. Auch hier zeigt die Kulturhistorie die ursprünglich reale Bedeutung der später nur noch im Symbol fortlebenden Beziehung darin, daß der Vater in primitiven Verhältnissen seiner „Familie" gegenüber wirklich mit den höchsten Machtvollkommen-

---

(Plut. quaest. Rom. 65), den Mythus von den Hesperidenäpfeln und die analoge persische Sitte bei Strabo XV, 3, 17 p. 377.

[1] Dieterich: Mithraslithurgie, S. 123 f. — S. 125[1] über Phallus und Schlange.

[2] Arnobius' „aureus coluber".

[3] Siehe Rank: Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. S. 370.

heiten ausgestattet war und über Leib und Leben der „Untertanen" verfügen konnte. Über den Ursprung des Königtums aus dem Patriarchat in der Familie äußert sich der Sprachforscher Max Müller in folgender Weise: „Als die Familie im Staate aufzugehen begann, da wurde der König inmitten seines Volkes das, was der Gemahl und Vater im Hause gewesen war: der Herr, der starke Schützer[1]. Unter den mannigfachen Bezeichnungen für König und Königin im Sanskrit ist eine einfach: Vater und Mutter. Ganaka im Sanskrit bedeutet Vater von GAN zeugen; es kommt auch als Name eines wohlbekannten Königs im Veda vor. Dies ist das altdeutsche chuning, englisch king. Mutter im Sanskrit ist gani oder ganî, das griechische *γυνή*, gotisch quinô, slawisch zena, englisch queen. Königin also bedeutet ursprünglich Mutter oder Herrin und wir sehen wiederum, wie die Sprache des Familienlebens allmählich zur politischen Sprache des ältesten arischen Staates erwuchs, wie die Brüderschaft der Familie die *φρατρία* des Staates wurde." — Auch heute noch ist diese Auffassung des königlichen Herrschers und der göttlichen und geistlichen Oberhoheit als Vater im Sprachgebrauch lebendig. Kleinere Staaten, in denen die Beziehungen des Fürsten zu seinen Untertanen noch engere sind, nennen ihren Herrscher „Landesvater"; selbst für die Völker des mächtigen Russenreiches ist ihr Kaiser das „Väterchen", wie seinerzeit für das gewaltige Hunnenvolk ihr Attila (Diminutiv von got. atta = Vater). Das herrschende Oberhaupt der katholischen Kirche wird als Vertreter Gottvaters auf Erden von den Gläubigen „heiliger Vater" genannt und führt im Lateinischen den Namen „Papa" (Papst), mit dem auch unsere Kinder noch den Vater bezeichnen.

Diese Darstellung der Eltern als kaiserliche oder sonst hochstehende Personen ist ein für das Verständnis der Träume wie der Mythen und Märchen gleich wichtiges Symbol. Die den ehrgeizigen Phantasien des Individuums dienenden Tagträume von einem „Familienroman" haben das Verständnis der gleichlautenden Massenphantasien ganzer Völker ermöglicht und uns gelehrt, in den dem Helden feindlich gegenübergestellten Machtpersonen Personifikationen des Vaters, in

---

[1] Vater ist von einer Wurzel PA abgeleitet, welche nicht zeugen, sondern beschützen, unterhalten, ernähren bedeutet. Der Vater als Erzeuger hieß im Sanskrit: ganitar (genitor). Max Müller: Essays, II. Bd., Leipzig 1869, deutsche Ausg., S. 20.

den ihm von diesen vorenthaltenen Frauen Imagines der Mutter zu erkennen[1]. Der König und die Königin, von denen fast jedes Märchen zu erzählen weiß, verleugnen ihren elterlichen Charakter selten und auch der Heldenmythus bedient sich des gleichen Darstellungsmittels, um die den Eltern geltenden verpönten Regungen vorwurfslos ausleben zu können.

Als Beispiel sei hier ein ungeheuer verbreitetes Märchen angeführt, in dem ein die ganze Geschichte begründender Traum vielleicht auf die Beziehung dieser Erzählung zu einem typischen Traumstoff hinweist. Das Märchen, dessen Parallelen Th. Benfey (Kl. Schr. III) über die ganze Erde verfolgt hat, beginnt damit, daß der Sohn träumt, er werde vornehmer werden als sein Vater, nämlich Kaiser. Er wird nun hochmütig und widersetzlich, so daß der Vater, dem er den Grund (nämlich seinen Traum) nicht verraten will, ihn prügelt und aus dem Hause jagt. Er kommt nun an den Hof des Kaisers, dem er gleichfalls sein Geheimnis (den Traum) nicht verraten will, wofür er eingesperrt und zum Hungertode verurteilt wird. Es gelingt ihm aber, ein Loch in die Mauer seines Kerkers zu machen, und so allnächtlich mit der Königstochter in Verbindung zu treten, die sich in ihn verliebt und ihn speist. Durch Erraten schwieriger Rätsel oder durch Lösung schwerer Aufgaben (Speerwerfen usw.) vermag er schließlich die Hand der Königstochter wirklich zu gewinnen, ihren Vater zu beseitigen (töten) und sein Erbe anzutreten. Dieser kurze Auszug, der nur die häufigste Variante der weitverzweigten Fabel wiedergibt, zeigt doch zur Genüge, daß es sich um den bekannten Familienroman des Ehrgeizigen handelt, der seinen Vater (in der Phantasie) zum Kaiser erhöht und ihn dann beseitigt, um seine Stelle einzunehmen. Mit dieser Stelle ist, wie die psychoanalytische Untersuchung der individuellen und mythischen Phantasiebildung ergeben hat, im tiefsten Grunde der Besitz der Mutter gemeint[2], die hier durch die Schwester (die Tochter des Königs) ersetzt ist. Ihre mütterliche Bedeutung ist aber noch voll erhalten in ihrer Rolle als Ernährerin, die aus dem zum Familienroman gehörigen

---

[1] Siehe Rank: „Der Mythus von der Geburt des Helden."

[2] In einer ausführlichen Analyse der Märchengruppe ließe sich leicht zeigen, daß die Proben körperlicher Kraft, die der Held ablegt (Speerwerfen, ungeheure Mengen essen und trinken, schneller als der Vogel laufen), die eigene Potenz gegenüber der väterlichen betonen wollen.

Aussetzungsmythus stammt. So ist das vornehme Milieu nichts als eine den Größenideen dienende Entstellung der eigenen Familie und die Spaltung der Personen, die in manchen Fassungen noch weiter geht, dient der vorwurfsfreien Befriedigung aller den Eltern geltenden Regungen.

Daß tatsächlich der in der Sprache des Unbewußten (Kaiser) dargestellte Konflikt mit dem Vater um den Besitz der Mutter zugrunde liegt, zeigt eine von Benfey (S. 188) angeführte griechische Version, welche die Geschichte dem Aesop zuschreibt. Dieser hatte seinen Adoptivsohn Ainos mit dem Tode bedroht, da er eine von des Königs (= Vaters) Kebsweibern verführt hatte. Um sich zu retten und beim König in Gunst zu setzen, fälscht Ainos einen angeblich von Aesop verfaßten hochverräterischen Brief, auf Grund dessen Aesop in den Kerker geworfen und von Lykurg zum Tode verurteilt wird. Sein Freund, der Henker, rettet ihn aber und ernährt ihn heimlich in einem der Gräber. Als aber der König später Aesops Fähigkeit, schwere Aufgaben durch List zu lösen, gegen den Ägypterkönig ins Treffen führen will, bereut er die rasche Verurteilung. Aesop wird zur Stelle geschafft, hilft seinem Herrn gegen den Ägypterkönig und wird wieder in seine frühere Stellung eingesetzt, die inzwischen sein Sohn eingenommen hatte. Dieser erhängt sich. Ist hier der Konflikt zwischen Vater und Sohn, den das Märchen auf Grund des Familienromans in das königliche Milieu verlegt, wieder auf den bürgerlichen Boden der eigenen Familie zurückversetzt, so zeigt den Vaterkonflikt innerhalb des königlichen Milieus das stofflich nahestehende Drama Calderons: „Das Leben ein Traum." Da träumt die Mutter vor der Geburt des Sohnes, dieser werde einst seinen Fuß auf den Nacken des Vaters setzen. Als sie bei der Geburt stirbt, wird der Sohn in einen einsamen Turm (Gefängnis) gebracht, wo er niemand sieht als Clotald, der ihm Speise und Trank bringt (Ernährung). Später bereut der König doch diese strenge Maßregel und will einen Versuch machen, der entscheiden soll, ob sich sein Sohn zum Thronerben eigne. Er bekommt einen Schlaftrunk und wird so ins Schloß gebracht, wo ihm — als er erwacht ist — als Erben von Polens Krone gehuldigt wird. Aber er macht sich durch sein rohes, wütendes Benehmen unmöglich und wird — wieder im Schlaf — in seinen Turm zurückgebracht. Dort erwacht er aus einem Traum, indem er murmelt: Clotald soll sterben und mein Vater vor mir knien. Clotald stellt

ihm sein ganzes Erlebnis als einen Traum dar, worauf er in sich geht, seine wilden Sitten ablegt und vom Volk zum König ausgerufen wird. Sein Vater kniet schließlich wirklich vor ihm, aber der Sohn zeigt sich milde und nachsichtig gegen ihn. So zeigen die Träume, welche diese Erzählungen einkleiden, scheinbar eine ferne unerwartete Zukunft prophetisch an, während sie in Wirklichkeit nur symbolische Ausdrücke (Kaiser) jener Regungen des Oedipus-Komplexes sind, die auch im realen Leben zu Erfolg, Macht, Ansehen und Besitzergreifung eines hochgewerteten Sexualobjektes führen können. Der Traum aber lehrt uns, daß alle diese Regungen und Phantasien eigentlich den Eltern gelten (Vater).

Als einer der zahlreichen Beweise für die Richtigkeit anderer, psychoanalytisch aus der Traumsprache erschlossenen allgemeinmenschlichen Symbolbedeutungen kann die Tatsache angesehen werden, daß manche in Mythen und Märchen alter Überlieferung vorkommenden Träume häufig detailliert in einer Weise ausgelegt werden, die eine verblüffende Kenntnis der Symbolik und auch eine Vorahnung der wesentlichen Traumgesetze vorauszusetzen scheint. So wird in der Kyros-Sage der Mutter des Helden während ihrer Schwangerschaft ein Traum zugeschrieben, worin so viel Wasser von ihr geht, daß es einem großen Strome gleich, ganz Asien überschwemmt. Wenn im weiteren Verlauf der Erzählung die Traumdeuter dieses Gesicht auf die bevorstehende Geburt eines Kindes (und seine künftige Größe) beziehen, so scheinen sie damit die Einsicht in die psychoanalytisch festgestellte Symbolschichtung zu verraten, nach der solche ihrem manifesten Inhalt nach vesikale Träume bei Frauen oft die symbolisch nahestehende Geburtsbedeutung haben können. Übrigens fügen sich auch die Sintflutsagen der Geburtsbedeutung des Wassersymbols, indem sich immer an sie eine Regeneration des Menschengeschlechtes anschließt[1].

Ein anderes, durch den Hinweis auf die Wunscherfüllung beachtenswerte Beispiel von Symbolik entnehmen wir der „Aithiopika" des Heliodorus (c. 18). Thyamis, der Hauptmann, hat am Tage die Chariklea, nebst ihrem Geliebten und anderer Beute geraubt und kämpft mit der Versuchung, das junge Mädchen mit Gewalt zu der Seinigen zu machen. „Nachdem er den größten Teil der Nacht geruht hatte, wurde er von

[1] Vgl. Abschnitt IV.

umherschweifenden Träumen beunruhigt, plötzlich im Schlafe gestört, und verlegen über ihre Deutung, hing er wachend seinen Gedanken nach. Denn um die Zeit, wo die Hähne krähen[1], kam ihm durch göttliche Schickung folgendes Traumgesicht: Indem er zu Memphis, seiner Vaterstadt, den Tempel der Isis besuchte, kam es ihm vor, als ob dieser ganz von Fackelschein erleuchtet würde. Altäre und Herde waren von mannigfaltigen Tieren angefüllt und mit Blut benetzt, die Vorhallen und Gänge aber voll Menschen, die mit Händeklatschen und gemischtem Getös alles erfüllten. Nach seinem Eintritt in das Heiligtum selbst sei ihm die Göttin entgegengekommen, habe ihm die Chariklea eingehändigt und gesagt: ‚Diese Jungfrau, Thyamis, übergebe ich dir. Habend wirst du sie nicht haben, sondern wirst ungerecht sein und die Fremde töten; aber sie wird nicht getötet werden'. Dieses Gesicht setzte ihn in große Verlegenheit. Er wendete es nach allen Seiten und suchte den Sinn aufzufinden, und da ihm dieses nicht gelingen wollte, paßte er die Lösung seinen Wünschen an. Die Worte: ‚Habend wirst du sie nicht haben' deutete er: ‚zur Gattin und nicht mehr als Jungfrau'. Den Ausdruck: ‚Du wirst sie töten' bezog er auf die jungfräuliche Verletzung, an der Chariklea nicht sterben würde. Auf diese Art erklärte er den Traum, indem sein Verlangen den Ausleger machte." (Übers. v. Fr. Jacobs, Stuttgart 1837.)

Wie es sich hier um eine symbolische Darstellung der Defloration handelt, die in sadistischer Auffassung als Tötung erscheint, wobei auch das Blut nicht fehlt, so zeigt ein in seinen Vorbedingungen ähnlicher Traum aus ganz anderer Überlieferung den gleichen Wunsch in einer ebenfalls typisch symbolischen Einkleidung. Saxo Grammaticus (ed. Hölder, p. 319) erzählt folgende Geschichte. Thyri bittet ihren Gatten Gormo in der Hochzeitsnacht inständig, sich während dreier Nächte des Beischlafes zu enthalten; sie werde sich ihm nicht zu eigen geben, bevor er im Schlafe ein Zeichen erhalten hätte, daß ihre Ehe fruchtbar sein werde. Unter diesen sonderbaren Bedingungen träumt ihm folgendes: „Zwei Vögel, der eine größer als der andere, fliegen auf den Geschlechtsteil seiner Frau herab (prolapsos) und mit schwingenden Körpern erheben sie sich im Fluge wieder in die Lüfte. Nach einer Weile kehren sie wieder und setzen sich in seine Hände.

---

[1] Träume, gegen Morgen gesehen, galten für wahr.

Ein zweites und drittes Mal fliegen sie, durch kurze Rast gestärkt (recreatos), davon, bis endlich der kleinere von ihnen seines Genossen ledig mit blutigem Gefieder (pennis cruore oblitis) zu ihm zurückkehrt. Durch dieses Gesicht erschreckt, gibt er, schlafend wie er war, seinem Entsetzen Ausdruck und erfüllt das ganze Haus mit lautem Geschrei. Thyri aber zeigt sich über den Traum sehr erfreut und meint, sie wäre niemals seine Gattin geworden, wenn sie nicht aus diesen Traumbildern die sichere Gewähr ihres Glückes geschöpft hätte." Diesen in allen seinen Details charakteristischen Deflorationstraum deutet die Frau mit leichter Verschiebung ihrer eigenen Wunschregungen als minder anstößiges Zeichen für Kindersegen[1]. Der Vogel erscheint hier deutlich als phallisches Symbol, sogar mit besonderer Darstellung der verschiedenen Zustände (groß und klein), die schwingende Bewegung, wie überhaupt die Rhythmik des ganzen Traumes, weisen auf den intendierten Koitus und charakterische Details (ein zweites und drittes Mal, durch kurze Rast gestärkt) auf die gewünschte Wiederholung; daß endlich der Kleine allein mit blutigen Federn zurückbleibt, läßt wohl in seiner Bedeutung keinen Zweifel zu. Die Angst am Schluß des Traumes erklärt sich einwandfrei als Ausdruck der in der Traumsymbolik nicht völlig abreagierten Libido, deren Befriedigung gehemmt ist. Einer Untersuchung von Benezé[2] entnehmen wir, daß ein ähnlicher Traum sich in dem mittelhochdeutschen

[1] Thyris Sexualverlangen ersetzt der Wunsch nach Fruchtbarkeit. Es sei hier nicht unerwähnt, daß die wirkliche Fruchtbarkeitsbedeutung in einer zweiten Version derselben Sage einen ganz anderen, in mehrfacher Hinsicht interessanten Ausdruck findet. Dort ist Thyri noch unvermählt und stellt ihrem Zukünftigen folgende Bedingung: er möge ein Haus bauen, wo vorher noch keines gestanden, dort die drei Nächte schlafen und darauf achten, was ihm träume. Er hat dann drei Träume von je drei Ochsen, wodurch Thyri über den Ausfall der Ernte der nächsten drei Jahre unterrichtet, zur Vorsorge mit Getreidevorräten veranlaßt wird. Henzen, der hier mit Recht an die biblischen Träume des Pharao von den sieben fetten und sieben mageren Kühen erinnert, betont das „Zugrundeliegen alter indogermanischer Anschauung, welche die Zeugungskraft der Natur unter dem Bilde des Stieres und die Fruchtbarkeit der Erde unter dem der Kuh sich vorzustellen liebte" (vgl. Sanskrit gans = Kuh und Erde). So könnte auch dem Pharaotraum ein Wunsch nach menschlicher Fruchtbarkeit, eine Potenzphantasie zugrunde liegen. Die besonders geforderte Bedingung der Neuheit des Hauses und des Bauplatzes, die andere Male zu einem wahrem Zeremoniell ausgestaltet erscheint (Unberührtheit des Lagers, des Bettzeugs, der Wäsche), könnte hier die Unberührtheit des Mädchens ersetzen. Noch heute herrscht übrigens der Glaube, daß der erste Traum in einem neuen Milieu in Erfüllung geht.

[2] „Das Traummotiv in der mittelhochdeutschen Dichtung." Halle 1897.

Spielmannsepos „Salman und Morolf" findet, dem man es kaum mehr anmerkt, daß er nach dem Vorbild bei Saxo gestaltet ist. Salmans treulose Frau sucht ihren Gatten durch Erzählung eines, wie sie glaubt, Nachkommen verheißenden Traumes zu versöhnen und wieder zu gewinnen. Sie erzählt ihm, ihr habe geträumt, daß sie in seiner süßen Umarmung schlafe, als zwei Falken ihr auf die Hand flogen. Von größerem Interesse ist es, daß auch Kriemhilds Traum (im Anfang des Nibelungenliedes) in diesen Zusammenhang gehört: Ihr träumt von einem starken, schönen, wilden Falken, den sie sich gezogen (und den ihr zwei Adler geraubt hatten). Dieser noch weiter entstellte und rationalisierte Traum kommt merkwürdigerweise in seiner Deutung dem ursprünglichen Sinn insofern näher als er die Fruchtbarkeitsbedeutung ganz außer acht läßt und den Vogel mit dem zu erwartenden Mann identifiziert. Die Bedingung zur Traumentstellung ist hier durch die Sexualablehnung des Mädchens gegeben, die bewußterweise von Männerliebe nichts wissen will. Ähnlich wird in der Volsunga-Sage (c. 25) Gudruns Traum, in dem sie einen schönen Habicht mit goldigen Federn auf ihrer Hand sieht, auf einen Königssohn gedeutet, der um sie werben, den sie bekommen und sehr lieben werde. „Eine vielfache Anwendung finden die Vögel ferner" nach Mentz[1] in den französischen Volksepen, „um bei Frauen die Geburt von Kindern anzuzeigen. Immer sehen die Träumenden dann, wie aus dem Munde oder dem Magen Vögel herausflattern." In der mittelhochdeutschen Epik erscheint der Falke endlich sehr häufig als glück- und rettungbringender Vogel, ein letzter Nachklang seiner symbolisch Geschlechtsgenuß und Kindersegen schaffenden Funktion („vögeln" = coire).

* * *

Diese Beispiele mögen genügen, um das hohe Alter, den reichen Inhalt, den weiten und typischen Geltungsbereich, die kulturgeschichtliche wie individuelle Bedeutung der Symbolik zu kennzeichnen und auf das Fortleben der symbolbildenden Kräfte im Seelenleben des späteren Kulturmenschen hinzuweisen.

Psychologisch betrachtet bleibt die Symbolbildung ein Regressiv-

[1] „Die Träume in den altfranzös. Epen." Marburg 1888.

phänomen, ein Herabsinken auf eine frühere Stufe bildlichen Denkens, das sich beim vollwertigen Kulturmenschen in deutlichster Ausprägung in jenen Ausnahmszuständen findet, in denen die bewußte Realanpassung entweder teilweise eingeschränkt ist, wie in der religiösen und künstlerischen Ekstase, oder gänzlich aufgehoben erscheint, wie im Traum und den Geistesstörungen. Dieser psychologischen Auffassung entspricht die kulturhistorisch nachweisbare ursprüngliche Funktion der der Symbolisierung zugrunde liegenden Identifizierung als eines Mittels zur Realanpassung, das überflüssig wird und zur bloßen Bedeutung eines Symbols herabsinkt, sobald diese Anpassungsleistung geglückt ist. So erscheint die Symbolik als der unbewußte Niederschlag überflüssig und unbrauchbar gewordener primitiver Anpassungsmittel an die Realität, gleichsam als eine Rumpelkammer der Kultur, in die der erwachsene Mensch in Zuständen herabgesetzter oder mangelnder Anpassungsfähigkeit gerne flüchtet, um seine alten, längst vergessenen Kinderspielzeuge wieder hervorzuholen. Was spätere Generationen nur noch als Symbol kennen und auffassen, das hatte auf früheren Stufen geistigen Lebens vollen realen Sinn und Wert. Im Laufe der Entwicklung verblaßt die ursprüngliche Bedeutung immer mehr oder wandelt sich sogar, wobei allerdings Sprache, Folklore, Witz u. a. oft Reste des ursprünglichen Zusammenhangs in mehr oder weniger deutlicher Bewußtheit bewahrt haben.

Die weitaus umfassendste und bedeutsamste Gruppe primitiver, dem bewußten Denken ziemlich ferngerückter Symbole bilden diejenigen, welche Erscheinungen und Vorgänge der Außenwelt ursprünglich im Dienste der Anpassung sexualisierten, um in späteren Stadien die diesem ursprünglichen Sinn wieder entfremdeten Anthropomorphismen als „Symbole" des Sexuellen zu verwenden. Außer diesen scheint es noch andere Formen und Mechanismen der Symbolbildung zu geben, welche umgekehrt den menschlichen Körper, seine organischen Vorgänge und psychischen Zustände durch harmlose oder anschaulich leicht darstellbare Dinge der Außenwelt symbolisieren. Hieher gehört die Kategorie der somatischen Symbole, am besten bekannt aus den Traumforschungen Scherners, welche Körperteile oder ihre Funktionen bildlich darstellen (z. B. Zahnreihen als Häuserreihen, Urindrang als Überschwemmung etc.), und die Kategorie der (von H. Silberer) sogenannten funktionalen Sym-

bole, welche endopsychisch wahrgenommene Zustände und Vorgänge des eigenen Seelenlebens (das jeweilige Funktionieren der Psyche) plastisch darstellen (etwa die trübe Gemütsstimmung durch das Bild einer düsteren Landschaft, das Einarbeiten in schwierige Gedankengänge durch das mühselige Aufsteigen auf einem sich immer mehr verengenden Pfad u. ä.). Diese beiden Arten „introjizierender" Symbolbildung, welche der erstgeschilderten „projizierenden" der materialen Kategorie, die das psychisch Inhaltliche versinnbildlicht, scheinbar gegenüberstehen, sollten vielleicht besser nicht als besondere Arten der Symbolbildung angesehen werden, sondern als bildliche Darstellungsarten körperlicher und psychischer Vorgänge, die bei der eigentlichen Symbolbildung in gewissem Ausmaße regelmäßig mit unterlaufen. So wird z. B. im phallischen Symbol der Schlange neben der Form, Fähigkeit sich aufzurichten, Glätte, Geschmeidigkeit des Phallus besonders dessen Gefährlichkeit und Unheimlichkeit dargestellt, also nicht wesentliche Bestandteile, sondern bestimmte psychische Einstellungen (Angst, Abscheu), von denen andere auch tatsächlich zu anderen Symbolisierungen des männlichen Gliedes führen (z. B. als Vogel etc.), während in manchen wieder gewisse somatische Eigentümlichkeiten und Zustände (Stock = Erektion, Spritze = Ejakulation, leere Ballonhülle = Schlaffheit) Darstellung finden.

Zusammenfassend lassen sich für das eigentliche Symbol im psychoanalytischen Sinne, wie wir es am besten aus der Sprache des Traumes kennen, aber auch in einer Reihe anderer seelischer Produktionen wiederfinden, folgende Charakteristika aufstellen:

Die Stellvertretung für Unbewußtes, die konstante Bedeutung, die Unabhängigkeit von individuellen Bedingungen, die entwicklungsgeschichtliche Grundlage, die sprachlichen Beziehungen, die phylogenetischen Parallelen (in Mythus, Kult, Religion etc.). Das Zutreffen dieser Bedingungen, unter denen wir von einem Symbol sprechen und von denen bald diese, bald jene einwandfrei nachweisbar sind, bietet uns zugleich die Möglichkeit, die aus dem individuellen Seelenleben erkannten Symbolbedeutungen zu verifizieren und eine auf diesem vagen und vieldeutigen Gebiet besonders schätzenswerte Sicherheit[1]. Weitere

[1] Vgl. zur Ergänzung Ernest Jones: „Die Theorie der Symbolik" („Papers on Psycho-Analysis", 2d ed., 1918, deutsch in Internat. Zeitschr. f. Psychoanalyse, V, 1919).

Unterstützung bei der Symbolerforschung gewährt das reiche im Folklore und Witz niedergelegte Material, das häufig genug auf anderen Gebieten nur unbewußt verwendete, besonders sexuelle Symbole so gebraucht, als müßten sie jedem geläufig sein[1]. Eine sehr merkwürdige Bestätigung und teilweise Bereicherung hat unsere Symbolkenntnis ferner durch das psychoanalytische Studium der Geisteskranken erfahren, von denen besonders ein Typus, die Schizo- oder Paraphreniker, die Eigentümlichkeit hat, uns die geheimen Symbolbedeutungen offen zu verraten. Endlich ist uns auch ein experimentelles Verfahren nahegelegt worden, das die Verifizierung bekannter und die Auffindung neuer, zunächst individueller Symbole in einwandfreier Weise gestattet und jeden Zweifel an der Existenz einer sexuellen Traumsymbolik zerstreut[2]. Als solche gleichsam von der Natur angestellte Experimente dürfen auch gewisse Träume betrachtet werden, in denen ein körperliches Bedürfnis sexueller oder anderer Natur sich in bestimmten typischen Symbolen zu befriedigen sucht, ehe der Reiz zum Erwachen und damit zur Feststellung der Symbolbedeutungen führt (Wecktraum)[3]. — Als ein nicht zu unterschätzendes, wenn auch nur heuristisches Prinzip der Symbolforschung ist schließlich ihr Erfolg anzusehen, der uns gestattet, unverständlichen Äußerungen des Seelenlebens einen guten Sinn und tiefe Bedeutung abzugewinnen. Was diese Art des wissenschaftlichen Beweises auf dem Gebiet der Symboldeutung betrifft, so schließen wir uns gerne der Auffassung des Mythen- und Sprach-

---

[1] Die gewissen Formen des Witzes nahestehenden obszönen Rätsel sind in ihrer überwiegenden Menge nach Schultz („Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise", 1912, II. Teil) „ursprünglich keine Rätsel, sondern symbolische, zum Teil sogar dialogisch gestaltete Schilderungen der rituellen Vorgänge der Feuererzeugung und Rauschtrankgewinnung gewesen", die im Verein mit geschlechtlicher Zeugung „im Mittelpunkte alten arischen Rituales standen". — „Wenn sie bei der betreffenden Handlung gesungen wurden, konnte über den Sinn solcher Verse kein Zuhörer im Zweifel sein". „Erst später, als mit der religiösen Übung auch dieses Verständnis verblaßte, wurden sie zu ‚Rätseln' und mußten sich an verschiedene überlieferte Lösungen anpassen lassen" (S. 117 f.).

[2] Der Versuchsperson wird der hypnotische Auftrag erteilt, etwas Bestimmtes, z. B. eine sexuelle Situation zu träumen. Sie träumt aber nicht in direkter Darstellung, wie dies bei harmlosen Aufträgen der Fall ist, sondern in symbolischer Verkleidung, die vollauf der im gewöhnlichen Traumleben durch Psychoanalyse aufgedeckten entspricht. Vgl. Dr. Karl Schrötter: „Experimentelle Träume" (Zentralbl. f. Psychoanalyse, II, 1912).

[3] Vgl. Abschnitt IV.

forschers Wilhelm Müller an, die er vor mehr als einem halben Jahrhundert gegen seine Fachgenossen vertreten hat: „Wie wir die Bedeutung unbekannter Worte dadurch ermitteln, daß wir dieselbe zunächst aus dem Zusammenhange einer Stelle erraten und sie für richtig halten, wenn sie an allen Stellen, wo das Wort wiederkehrt, paßt, so ist die Erklärung eines Symbols, abgesehen von anderen Stützpunkten, dann für richtig zu halten, wenn dasselbe allenthalben, wo es erscheint, oder doch in einer großen Anzahl von Fällen, dieselbe Erklärung zuläßt und diese in den Zusammenhang des Mythus paßt."

Das Verständnis für den verborgenen Sinn ist weder bei allen Symbolen gleich, noch bleibt es im Laufe der Entwicklung und des Bedeutungswandels desselben Symbols konstant. Auch ist innerhalb eines durch den ungefähr gleichen Bewußtseinsinhalt zusammengefaßten Kulturkreises das Symbolverständnis je nach den Gebieten der Anwendung, der Volksschichte, in der es auftritt, und dem psychischen Zustand des Auffassenden verschieden. Es zeigt sich, daß die Bedingungen des Symbolverständnisses zu den Tendenzen der Symbolbildung in einer gegensätzlichen Korrelation stehen. Indem die symbolische Darstellung in den Dienst unbewußter Strebungen tritt, um das anstößig Gewordene in verkleideter Form ins Bewußtsein zu schmuggeln, muß ihr eine gewisse Unbestimmtheit anhaften, die von der leicht zu durchschauenden Zweideutigkeit (in der Zote und im Witz) bis zur völligen Unverständlichkeit (in Traum und Neurose) abgestuft sein kann. Zwischen diesen beiden extremen Einstellungsmöglichkeiten des Bewußtseins zum Symbol und seinem Verständnis liegt eine Reihe sozusagen vollwertiger Symbolisierungen, wie sie Religion, Mythus und Kunst aufweisen, die einerseits eine verstandesmäßige Darstellung und Auffassung ermöglichen, anderseits aber doch nicht des tiefen unbewußten Sinnes entbehren.

III.

VÖLKERPSYCHOLOGISCHE PARALLELEN ZU DEN INFANTILEN SEXUALTHEORIEN.

Zugleich ein Beitrag zur Sexualsymbolik.

Wie Freud bei der psychoanalytischen Erforschung des Unbewußten und zum Teil auch des Kinderseelenlebens selbst feststellen konnte, bilden die meisten Kinder zu einer Zeit, wo ihnen eine verständnisvolle Kenntnis der Sexual- und Geschlechtsvorgänge der Erwachsenen noch abgeht, eine Reihe typisch wiederkehrender „Sexualtheorien" über die Entstehung und Herkunft der Kinder sowie über den Unterschied der Geschlechter[1]. Diese Theorien enthalten bei aller anscheinenden Absurdität doch meist einen irgendwie wahrhaften Kern, der sich, ebenso wie die Konstanz dieser Vorstellungen, daraus erklärt, daß das Kind der in seinem Triebleben vorherrschenden Komponente, beziehungsweise erogenen Zone, die ja das Sexualleben des Erwachsenen noch beeinflußt, die entscheidende Rolle bei all diesen Vorgängen zuschreibt. Zur breiten Fundierung dieser Befunde ist es uns sehr wertvoll, daß ganz ähnliche „Irrtümer" auch aus der Kindheit der Völker überliefert sind und immer wieder bei den Erwachsenen dort zum Vorschein kommen, wo sich die im Unbewußten fortlebende primitive Anschauungs- und Arbeitsweise der menschlichen Psyche erhalten hat. Ohne daß wir den Gründen und psychologischen Konsequenzen einer solchen Parallelisierung von Individual- und Völkerpsychologie hier nachzugehen beabsichtigen, seien im folgenden aus dem in unheimlicher Fülle vorhandenen Material einige typische,

---

[1] Freud: „Über infantile Sexualtheorien. Kleine Schr. zur Neurosenlehre," 2. Folge, 1909.

zum Teil weniger bekannte Beispiele aus der Märchen-, Mythen- und Sagenwelt mitgeteilt, die uns erst auf Grund der psychoanalytischen Forschungen in ihrer vollen Bedeutung verständlich werden können.

1. Die Befruchtung durch den Mund (Essen).

Vielleicht am häufigsten von allen infantilen Sexualtheorien findet sich in der Volksüberlieferung die von der Befruchtung durch das Essen (oder Trinken), die besonders für das Märchen charakteristisch ist und von Riklin[1] bereits im Sinne der Freudschen Verlegung von unten nach oben an einigen Beispielen belegt wurde. Ich möchte hier einiges ergänzende Material hinzufügen mit Hinweisen auf die oft durchsichtige sexualsymbolische Bedeutung der wundertätigen Speise. Das als Befruchtungsvorgang erkannte Verschlucken des schwängernden Fisches (Penissymbol) findet sich in mehreren slawischen Varianten (mitgeteilt in: „Litauische Volkslieder und Märchen" von Leskien und Brugmann, Straßburg 1882, S. 546); das Motiv vom zerstückelten Fisch, durch dessen verschiedene Teile zugleich noch Tiere geschwängert werden, im Märchen von den zwei Fischersöhnen (ebenda S. 385). Symbolisiert in diesen Überlieferungen der fruchtbare Fisch[2] die befruchtende Kraft des männlichen Sexualorgans, so tritt für das weibliche Sexualorgan der Mund[3] ein, wie nicht nur realerweise bei der Fellatio, sondern

[1] „Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen." Wien und Leipzig 1908.

[2] Reichliches Material bei H. Kunike: „Der Fisch als Fruchtbarkeitssymbol bei den Waldindianern Südamerikas." („Anthropos", VII, 1—2, Jan. bis April 1912, S. 206 ff.) Antikes Material und weitere Literatur bei Robert Eisler: „Der Fisch als Sexualsymbol" (Imago, III, 1914). Ders., (Weltenmantel und Himmelszelt, S. 463[1] und 190[2] über Empfängnis- und Geburtstheorien per os; auch bei Tieren: Wiesel, Haifisch etc.); neuestens auch in „Orpheus — the fisher. Comparative studies in Orphic and early Christian cult Symbolism". London 1922.

[3] „Die Hochzeit zwischen Zeus und Hera war in Samos als coitus per os dargestellt, und da der Hera der Pfau heilig ist, wird wohl zu vergleichen sein, daß wir dieselbe Art der Begattung auch in Indien zwischen Pfauhahn und Pfauhenne überliefert finden" (Schultz: „Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise." II, S. 106). Nach Hartland („Primitive Paternity", 1909, vol. I, p. 151) glauben die Bauern von England heute noch, daß die Pfauhennen auf diese Weise geschwängert werden. Über die verschiedenen Tieren (Schlange, Wiesel, Geier etc.) zugeschriebene sonderbare Befruchtung und Geburt vgl. man außer dem reichen Werk von Hartland die Abhandlung von Lessiak über „Gicht" (Zeitschr. f. deutsch, Altertum, 1910). Das Gegenstück dazu bilden die infantilen Vorstellungen über das Geschlechtsleben der Haustiere (Eierlegen, Melken etc.) Die infantile Vorstellung vom Kuheuter

auch in den unbewußten Phantasien der Neurotiker und den ihnen entsprechenden volkskundlichen Überlieferungen, von denen hier zwei genannt seien. In einer aufschlußreichen Arbeit „Über den Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis in Glaube und Brauch der Natur- und Kulturvölker"[1] hat Reitzenstein an einer Reihe von Überlieferungen zu zeigen versucht, daß es eine Zeit gab, in der dieser Kausalzusammenhang der Menschheit unbekannt war, und daß diese Unkenntnis ihren Niederschlag in einer Reihe von Legenden und Gebräuchen gefunden habe. Diese Arbeit, der wir manchen Beleg für die psychoanalytisch eruierten infantilen Sexualtheorien entnehmen können, enthält (S. 658) auch eine Überlieferung, in der das weibliche Genitale dem Mund gleichgesetzt wird. „Viçvavasu ist als Genius der Pubertät und der unverheirateten Mädchen zugleich Gatte jeder Jungfrau und die weiblichen Genitalien werden sein Mund genannt." Dieselbe Gleichsetzung findet sich in einem hindostanischen Roman (1870), aus dem Bruchstücke in der Zeitschrift: „Der Amethyst" (vom 8. Juli 1906) veröffentlicht sind: „Das Haar ihrer heimlichen Reize war samtiger anzurühren als Seide aus China, und der offene Liebesmund zwischen ihren Schenkeln war süßer als Kandiszucker, die Lippen, die ihn küßten, konnten sich nicht von ihm trennen." Wir sehen also, daß die Befruchtung durch das Essen nicht bloß eine poetische Umschreibung des Zeugungsvorganges ist, sondern ein direkter symbolischer Ersatz durch Vermittlung der erogenen Mundzone, deren Lustgewinnungsfähigkeit zu der ebenfalls typischen Mädchenvorstellung Anlaß gibt, daß man durch Küssen Kinder bekomme.

Wie der Mund das weibliche Genitale und der damit in Verbindung gebrachte Fisch das männliche Zeugungsorgan symbolisiert, so erscheint der in einer großen Zahl von Überlieferungen befruchtend wirkende Apfel, infolge der in ihm enthaltenen Samenkörner, als Symbol des Spermas (der Form nach ist er weibliches Symbol: Brüste etc.), das übrigens oft genug auch durch eine befruchtende Flüssigkeit vertreten ist[2]. Der Apfel, der als Attribut der Liebesgöttin Aphrodite

---

als Penis hat in einer provencalischen Schwankerzählung („Anthropophyteia", VII, 313) zur Darstellung der Kastrationsphantasie Verwendung gefunden.

[1] „Zeitschr. f. Ethnologie", 41. Jahrgang, 1909, S. 644 bis 683.

[2] So in einem kleinrussischen Märchen (Leskien, S. 544), wo eine vom Felde heimkehrende Magd ihren Durst stillt, indem sie aus zwei (göttlichen) mit Wasser gefüllten Fußspuren trinkt und sich sofort schwanger fühlt. Die zwei Söhne wachsen mit wunderbarer Schnelligkeit

galt, spielt als Befruchtungssymbol eine bedeutsame Rolle in verschiedenen Hochzeitsgebräuchen. So mußte nach den Solonischen Gesetzen (Plut. Solon, c. 20) die Braut mit ihrem Bräutigam einen Apfel verzehren. Man vergleiche den Apfel der Eris bei der Hochzeit des Peleus und bei der Vermählung des Paris mit der Liebesgöttin Aphrodite, die durch das Apfelurteil eingeleitet wird. In einem kyprischen Märchen (*Schmidt*, „Griech. Märchen", S. 249) wird ein Mädchen vom Genuß eines Apfels schwanger, der auf einem aus ihres *Vaters* Grabe sprossenden Baume wächst. In einem bosnischen Märchen (*Leskien*, 543) erhält ein kinderloser Mann von einem Pilger einen Apfel mit der Anweisung, die Schale seiner Hündin und seiner Stute zu geben, *den Apfel mit seiner Frau zu teilen*[1] (Sündenfall!), die *Kerne* außerhalb seines Hauses *einzupflanzen*. — Ähnlich genießt im italienischen Märchen von Mela und Buccia (R. *Köhler*, Kl. Schr., I, 512) eine Königin einen Apfel, dessen Schale ihre *Kammerfrau* ißt; nach 9 Monaten bringen beide Knaben zur Welt (Mela und Buccia), die in treuester Freundschaft heranwachsen (dem ursprünglichen Sinne nach offenbar *Zwillinge* wie im kleinrussischen Märchen von den beiden Fußstapfen). Das gleiche Schema weist die Legende von *Vikramadityas* Geburt auf; nur erscheint dort an Stelle des Apfels die als besonders fruchtbringend verehrte *Erde*, aus der auch sonst Menschen entstehen. (So gilt nach dem Hinweis von R. *Köhler*, [Kl. Schr., II, S. 7] den alten Kirchenlehrern *die Erde als Mutter Adams* [vgl. Gen. III, 19 „von Erde bist du genommen . . ."] und trotzdem so lange als Jungfrau „insofern sie noch nicht von *Regen befruchtet* und von Menschenhand bearbeitet war, teils insofern sie noch kein *Blut* getrunken hatte".) Die königliche Mutter Vikramadityas wird durch eine Handvoll gekochter *Erde*, die ein Einsiedler ihr zu essen gibt, schwanger, zugleich auch ihre *Magd*, die de Bodensatz ißt. Die beiden Kinder wachsen als unzertrennliche Freunde

---

heran. — Ein mexikanischer Befruchtungszauber besteht im *Begießen* mit *Wasser* (Reitzenstein, 656). Gleich der Geburt erfolgt im Märchen oft auch die *Wiederbelebung* durch ein wunderbares „Lebenswasser", wie auch der Fruchtbarkeitsbedeutung des Apfelessens dessen Todesbedeutung gegenübersteht (Sündenfall, Schneewittchen, Persephone). Vgl. Verf. „Die Lohengrin-Sage", 1911, S. 164, sowie *Abrahams* Deutung von der Herabkunft des Göttertrankes („Traum und Mythos", 1909, S. 16 ff.) und die oben folgenden Ausführungen.

[1] Die Teilung des Apfels zwischen Braut und Bräutigam hat sich als Befruchtungssymbol in einem slawischen Hochzeitsbrauch erhalten.

heran (Jülg, „Mongolische Märchen", Innsbruck 1868, S. 73 ff.). — Das Motiv des befruchtenden Apfelessens findet sich auch in der Völsunga-Sage, wo die lange Zeit kinderlose Frau Rerirs durch den Genuß eines von Odin geschickten Apfels schwanger wird. Auch entspringt dem Samen dieses wunderbaren Apfels der Baum, in den Odin sein Schwert stößt und der wegen seiner Entstehung „Kinderstamm" genannt wird (vgl. den Stamm im Kyprischen Märchen). Schwert und Baumstamm sind typische Penissymbole[1], und auf Grund dieser Vertretung wird uns das „rasche Wachstum" dieses Baumes, das oft auf den Sohn übertragen ist, leicht verständlich. Nach Wünsche („Lebensbaum", S. 23, 29) weist auch der Lebensbaum im Paradies in manchen Legenden ein so rasches Wachstum auf und trägt dann an seiner Spitze ein kleines Kind (wie die Totemsäule den Ahnherrn).

---

[1] Wie hier erscheint der Baum, der wegen seiner Gestalt als Symbol des Phallus verwendet wird, wegen seiner fruchttragenden Eigenschaft nicht selten im weiblichen Sinne gebraucht. — Das Schwert erscheint als Symbol der Befruchtung in dem oft verwerteten Motiv, daß der Mann sein nacktes Schwert zum Zeichen der Keuschheit (symbolum castitatis) zwischen sich und das Weib legt, wie Siegfried, der seinem Blutsbruder Gunther die Brünnhilde freit oder Tristan, der bei der Gattin seines Oheims schlafend gefunden wird. In der biblischen Abimelech-Sage bekommt die unfruchtbare Sarah noch einen Sohn (Isaak) durch den Ersatzmann Abimelech, den sie vom alten Abraham, der sie für seine Schwester ausgibt, nicht mehr erwarten kann. Als Abschwächung dieses anstößigen Verhältnisses muß es aufgefaßt werden, wenn dem Abimelech im Traum ein Engel mit entblößtem Schwert erscheint und ihm verbietet, die Sarah zu berühren. Aus verwandten Überlieferungen bei Naturvölkern hat Reitzenstein nachgewiesen, daß dieses in den angeführten Sagen als symbolum castitatis verwendete Schwert ursprünglich ein Befruchtungs-Holz oder -Stab war, den der Gatte in den ersten drei Nächten, deren er sich des Beischlafs enthalten mußte, zwischen sich und sein junges Weib legte, da er dem Gotte gewissermaßen das jus primae noctis zur wunderbaren Befruchtung überließ, nach deren vermeintlichem Eintritt er sich erst dem Genusse des Geschlechtsverkehrs hingeben durfte; ein Brauch, den noch die Kirche in den „Tobias-Nächten" beibehalten hat, ohne seinen Sinn zu kennen. — Der Ausdruck „nacktes" oder „entblößtes" Schwert scheint nicht zufällig zu sein, da auch in manchen legendarischen Darstellungen des Sündenfalls der Baum als „entblößt" (Wünsche, S. 29) und die Schlange als „nackt" (l. c. S. 36) bezeichnet werden. — Die sexual-symbolische Bedeutung des Schwertes wird in einem albanischen Zaubermärchen vom Jüngsten (mitgeteilt von Ed. Reimer in „Belgrader Nachrichten" Nr. 55 vom 25. Februar 1918) vom Erzähler direkt in einer Randglosse eingeflochten. Beim Auszug auf Abenteuer „hatte der Kieros, der Jüngste, noch heimlich das zauberkräftige Schwert seines Vaters an sich genommen". „Hier schwieg der erzählende Mönch und kam vertraulich zu Ekrem Bei Vlora: ‚Herr', flüsterte er, ‚das Schwert hat hier und oft, und gar in einem langen, großen albanischen Märchen besondere Bedeutung. Die Kinder müssen das noch nicht wissen. Gemeint ist, daß

Hier reiht sich das älteste uns bekannte Märchen, die ägyptische Erzählung von Bitiu und Anepu, dem unzertrennlichen Brüderpaar (vgl. die Zwillinge) an. Bitiu, der von der Frau seines Bruders beschuldigt wird, sie verführt zu haben, entmannt sich selbst zum Zeichen seiner Unschuld und folgt seinem ihm von den Göttern eigens angefertigten Wundermädchen, als es ihm vom König weggenommen wird, in verschiedenen unzweideutig sexuellen Gestalten, die zu seiner Zeugungsunfähigkeit wohl in scheinbarem Widerspruch stehen, aber doch nur als ihre begreifliche Wunschkompensation erscheinen. Erst verwandelt er sich in einen Apisstier und entdeckt sich der Königin, die jedoch ihren Gemahl zur Tötung des geheiligten Tieres zu bewegen weiß. „Zwei Blutstropfen fallen am Tor des Palastes auf die Erde; zwei riesige Sykomoren schießen in einer Nacht auf. Wieder feiert man das Wunder durch ein Fest und wieder offenbart sich Bata der Königin; wieder überredet sie den König, die Bäume fällen zu lassen (Entmannung). Sie selbst überzeugt sich von der Ausführung des Befehls. Da fliegt ihr ein Splitter in den Mund, sie wird schwanger und gebiert Bata (ihren früheren Gatten) als ihren Sohn" [1].

Wie hier und im Kyprischen Märchen diese Symbolik ihre Tendenz verrät, den verbotenen Inzestakt zu mildern oder zu verhüllen, so erfährt sie weitere Modifikationen und Entstellungen von diesem anstößigen Komplex her in einer Reihe biblischer Überlieferungen, von denen hier eine ausführlich mitgeteilt sei. Im 29. Kapitel der Genesis wird erzählt, wie Jakob durch seinen 14jährigen Dienst die beiden Schwestern Lea und Rahel als Weiber gewinnt. Er hatte die jüngere, Rahel, lieber, wogegen Gott gerade Lea reichlich mit Kindern segnete, so daß sie ihm vier Söhne gebar. „Dann hörte sie auf Kinder zu gebären" (29, 35), wurde also unfruchtbar wie es ihre Schwester Rahel von Anfang an gewesen war. Doch ließ sie der Neid nicht ruhen und sie legte ihre Magd Bilha dem Jakob zu, die ihm auch zwei Söhne gebar. Dieser Erfolg läßt nun auch die

---

der Jüngste, der Kieros, die überkräftige Männlichkeit seines Vaters geerbt hatte . . . . Und daß hat manchmal, aber nur ganz selten zur Folge, daß er nicht allein manneskräftiger, sondern zwölfmal klüger als sein Vater ist' . . ."

[1] Nach Hermann Schneider: „Kultur und Denken der alten Ägypter." Leipzig 1907. — Zur weiteren psychoanalytischen Deutung dieses Märchens vgl. man den Abschnitt: Das Brüdermärchen.

bereits mit vier Söhnen gesegnete, seither aber unfruchtbare Lea nicht ruhen und sie legt ihrerseits ihre Magd Silpa dem Jakob bei, die ihm auch zwei Söhne schenkt. Diese Magd erinnert auffällig an die typische Dienerin, die zugleich mit der Herrin von der wunderbaren Frucht genießt und schwanger wird (vgl. z. B. die Kammerfrau im italienischen Märchen und in der Geburtslegende von Vikramaditya)[1]. Nachdem nun so bei Rahel und Lea die eigene Fruchtbarkeit und die der willigen Mägde erschöpft ist, tritt plötzlich ein scheinbar harmloses Ereignis ein, welches sonderbarerweise beide Frauen wieder fruchtbar macht, sogar die bedauernswerte Rahel, die von Anfang an unter ihrer Unfruchtbarkeit gelitten hatte. Ruben, der älteste Sohn der Lea, „ging aus zur Zeit der Weizenernte und fand Dudaim auf dem Felde und brachte sie heim seiner Mutter Lea. Da sprach Rahel zu Lea: Gib mir der Dudaim deines Sohnes ein Teil. — Lea antwortete: Hast du nicht genug, daß du mir meinen Mann genommen hast und willst auch die Dudaim meines Sohnes nehmen? Rahel sprach: Wohlan, laß ihn diese Nacht bei dir schlafen um die Dudaim deines Sohnes. — Da nun Jakob des Abends von dem Felde kam, ging ihm Lea hinaus entgegen, und sprach: Bei mir sollst du liegen; denn ich habe dich erkauft um die Dudaim meines Sohnes. Und er schlief die Nacht bei ihr. — Und Gott erhörte Lea, und sie ward schwanger und gebar Jakob den fünften Sohn" (Gen. XXX, 14—17). Aber nicht nur Lea wird vom Moment des Dudaimstreites wieder fruchtbar, sondern auch der seit jeher unfruchtbaren Rahel „gedachte der Herr und erhörte sie und machte sie fruchtbar. Da ward sie schwanger und gebar einen Sohn und sprach: Gott hat meine Schmach von mir genommen" (XXX, 22—23). Diese den befruchtenden Liebesäpfeln entsprechenden Dudaim werden hier zwar nicht gegessen und erscheinen somit auch nicht mehr als Grund des plötzlichen Kindersegens; doch steht in auffälligem Gegensatz zu ihrer mangelnden späteren Verwertung in der Erzählung der Eifer, mit dem sich die neidige Rahel um ihren Besitz (ihre „Teilung"!

[1] Das fast überall im Zusammenhang mit der symbolischen Befruchtung auftretende Motiv der Zwillinge dürfte auch auf die infantile Vorstellung zurückgehen, daß eine Frau nicht zugleich zwei Kinder von einem Manne empfangen könne; daher zwei Frauen. Den entsprechenden ungeheuer verbreiteten Volksglauben und seine zahlreichen Zeugnisse findet man in meiner Abhandlung über die Lohengrin-Sage (Anmerkung Nr. 24, S. 164 bis 172) nach Köhler zusammengestellt.

[vgl. die typische Teilung zwischen zwei Frauen, meist Herrin und Magd]) bemüht, für den sie sogar eine Liebesnacht mit ihrem Manne opfert und damit der gerade um den Kindersegen beneideten Nebenbuhlerin den Dienst erweist, der ihr selbst am ehesten zu einem Kinde verhelfen könnte. Der Grund dieses heroischen Verzichtes auf den befruchtenden Beischlaf des Gatten kann ursprünglich nur der gewesen sein, daß sie eben die befruchtende Kraft der Dudaim kannte, die sie ja direkt mit der ihres Mannes identifiziert („Hast du nicht genug, daß du mir meinen Mann genommen hast, und willst auch die Dudaim meines Sohnes nehmen?"). Erweist sich somit die wunderbare Fruchtbarkeit beider Frauen als Folge des geteilten Besitzes (Genusses) der geheimnisvollen Dudaim[1], so läßt sich in dieser in anderen Punkten offenherzigeren Sage noch ein Stück weit die

[1] Die landläufige Übersetzung des Wortes „Dudaim" mit „Veilchen" oder „Stiefmütterchen" ist nach übereinstimmender Auffassung der wissenschaftlichen Kommentatoren falsch. Das Wort bezeichnet vielmehr Liebesäpfel, und zwar die Atropa Mandragora oder Mandragora vernalis, eine in Palästina häufige Pflanze, die eine einschläfernde Wirkung übt, eine Art Belladonna mit gelblichen, süß duftenden Äpfeln, die nach der Volksmeinung Liebe erwecken und die Frauen fruchtbar machen. In der Wurzel erblickt die Volksphantasie die Form eines Menschen (Näheres in Guthe: „Biblisches Wörterbuch", wo sich auch eine Abbildung der Pflanze findet). Nach Wetzstein heißt diese Pflanze noch heute bei den Arabern: Diener des Liebesgenusses. S. Delitzsch: „Kommentar zum Hohenliede", S. 439 f. — Wenn ein Weib die Mandragoren unter dem Herzen trägt, so wird durch die Zauberkraft jeder, der sich ihr naht, gezwungen, ihr seine Liebe und Neigung zu schenken, ja, er wird sogar in Ekstase und leidenschaftliche Verzückung versetzt. S. Ausland, 1857, Nr. 44, S. 1040 ff. (Wünsche: „Die Sage vom Lebensbaum und Lebenswasser". Leipzig 1905, S. 22.) Der Genuß der Früchte sollte zur Wollust reizen und fruchtbar machen. — Auf eine andere Bedeutung der Liebesäpfel weist Clay Trumbull („The bloodcovenant", Newyork 1885, S. 111) hin, der auf die ägyptische Bezeichnung aufmerksam macht. Das ägyptische Wort tetmut für Liebesäpfel ist aus tet (= Arm oder Armband) und mut (= bekräftigen, festmachen) zusammengesetzt. Nach Trumbull wären die Liebesäpfel Bezeichnungen für das Schließen von Blutsbünden, also auch Symbole für Liebesvereinigungen. — In späterer Zeit spielt die Hauptrolle in der Sage die Wurzel, deren Ähnlichkeit mit einem alten Männlein früh aufgefallen war und die als Talisman diente. Nach der deutschen Alraun-Sage entsteht das Alräunchen aus dem Samen, den der Gehenkte im Moment, in dem das Genick bricht, verliert. Dieser Same befruchtet die Erde. Um Mitternacht ging man es graben, wobei man sich die Ohren verstopfte, denn es schrie beim Ausreißen jämmerlich. Die ihm zugeschriebene Wirkung als Amulett (Glück, Reichtum, Liebeszauber, Fruchtbarkeit etc.) kennzeichnet es deutlich als phallisches Symbol (vgl. dazu H. H. Ewers „Alraune", S. 52). — Weiteres über die Mandragore bei Frazer: „Folk-lore in the Old Testament". London 1919, vol. II, p. 372—397, sowie P. Saintyves: „Les vierges mères et les naissances miraculeuses". Essai de mythologie comparée. Paris 1908, p. 78.

Tendenz dieser symbolischen Einkleidung nachweisen. Die Magd, die im Märchen zugleich mit der Herrin von der wunderbaren Frucht genießt und schwanger wird, wird hier einfach zugleich oder an Stelle der rechtmäßigen Gattin vom Herrn geschwängert, mit welcher Deutung der Vorgang natürlich alles Wunderbare verliert. Dieser weiblichen Ersatzperson für die unfruchtbare Gattin scheint nun in anderen Überlieferungen eine männliche Ersatzperson für den zeugungsunfähigen Gatten zu entsprechen (vgl. Abimelech), der eben an Stelle seines wirkungslosen Samens der Gattin einen befruchtenden zuführt[1]. Deswegen gibt auch regelmäßig der Mann seiner Frau den Apfel, nicht wie bei dem Sündenfall die Frau dem Manne, und deswegen ißt offenbar auch er selbst erst davon, wie im bosnischen Märchen, um ebenso zeugungskräftig zu werden wie seine Frau befruchtungsfähig. Es ist nun ganz im Sinne der rationalistischen Deutung der anderwärts wunderbaren Magdschwangerschaft, die in der Jakob-Sage einfach durch den Geschlechtsverkehr mit dem Herrn erfolgt, wenn auch die Überreichung der befruchtenden Dudaim nicht wie im Märchen durch den alten zeugungsunfähigen Gatten geschieht und dessen Zeugungsakt symbolisch vertritt, sondern ebenfalls in rationalistischer Absicht von seinem jungen Sohn Ruben, um *dessen* „Dudaim" ja die beiden Frauen streiten. Müssen wir hierin den ursprünglichen Sinn der Sage erblicken, so wird sogleich verständlich, wieso die eifersüchtige Rahel ihrer ohnehin bevorzugten Schwester Lea den alten Jakob so bereitwillig überlassen kann, wenn sie sich dafür die „Dudaim" des *jungen* Ruben erkaufen kann. Da aber auch Lea nur infolge des Teilbesitzes dieser „Dudaim" schwanger wird, so liegt offenbar ursprünglich hier eine Inzestphantasie des Ruben auf seine Mutter Lea zugrunde, die sich durch den Geschlechtsverkehr mit ihrem jungen kräftigen Sohn den von ihrem alternden Manne nicht mehr zu erhoffenden Kindersegen verschafft, wie ihre gänzlich kinderlose Schwester Rahel auf dem gleichen Wege des abgeschwächten Inzests mit ihrem Stiefsohn Ruben. Es

[1] *Storfer* („Die Sonderstellung des Vatermordes", Leipzig 1911) erwähnt die Institution des *Zeugungshelfers* (altindisch Nyôga) und verweist darauf, daß Lykurgos den zeugungsunfähigen Männern gestattete, bei ihren Frauen jüngere und kräftigere Ersatzmänner einzuführen. — In den deutschen Bauernweistümern wird dem Manne, „der sinen echten wiwe oder frowelik recht niet gedoin konde", empfohlen, seine Frau zu einem Verwandten zu führen. (Ebenda S. 4, Anmerkung 1.)

geschieht dies hier allerdings nicht mehr mit der gleichen Skrupellosigkeit, die wir in der von der eigenen Frau geforderten Schwängerung der Magd durch den Gatten fanden, sondern in einer auf dem Wege der Verdrängung hergestellten symbolischen Verhüllung, die nicht nur den eigentlich verbotenen (inzestuösen) Sexualakt, sondern selbst noch auf dessen symbolische Einkleidung übergreift. Daß wir aber dem Ruben hier keine Inzestphantasie willkürlich untergeschoben haben, beweist seine spätere Tat nach Rahels Tode, wo er „hinging und bei Bilha, seines Vaters Kebsweibe, schlief" (XXXV, 22). Diese Bilha kennen wir aber bereits aus dem früheren Zusammenhange als stellvertretende Magd der unfruchtbaren Rahel, die für Ruben selbst wieder nur als Stellvertreterin seiner Mutter Lea eintrat, der er ursprünglich seine wundertätigen Dudaim allein zugedacht hatte.

2. Die Geburt durch den After.

Wie die Kinder in den infantilen Theorien und der volkskundlichen Sexualsymbolik durch das Essen empfangen werden, so werden sie auch durch den Mund oder, was sich in der kindlichen Vorstellung häufiger findet, folgerichtig auf dem Wege eines Exkrementes zur Welt gebracht (vgl. Freuds Kinderanalyse im Jahrbuch I und Jungs Bestätigungen daselbst Bd. II). Das Gebären durch den Mund findet sich in der ägyptischen Mythologie, wo der Gott Re alle Götter des Himmels und der Erde ohne Weib aus sich selbst erschafft. Es heißt darüber bei Schneider (l. c. 431): „Wie er das anfing, beschäftigte die ägyptischen Gelehrten so sehr, daß nicht weniger als drei Antworten auf diese Frage auf uns gekommen sind . . . Die zweite Theorie stellt Re ganz als Menschen vor und fragt, wie ungeschlechtliche Zeugung bei einem Menschen möglich sei. Wieder liefert die Überzeugung von der Identität des anschaulichen Bildes einer Sache mit ihrem Wesen die Möglichkeit einer Antwort. Das Wesen des Zeugens ist ganz anschaulich die Einführung eines Phallus in einen Hohlraum, das der Geburt die Ausstoßung des Kindes aus einem Hohlraum. Re zeugt also seine Kinder, indem er den Phallus in die Hohlhand einführt [Onanie[1]], er gebiert sie, indem er sie aus dem Munde ausstößt."

[1] Beim biblischen Onan (Gen. Kap. 38) scheint es sich gar nicht um Onanie, sondern etwa um Koitus interruptus zu handeln. Onan soll auf

Die gleiche, nur schlecht rationalisierte Vorstellung liegt offenbar dem nachweisbar von ägyptischer Überlieferung beeinflußten griechischen Mythus von Kronos zugrunde, der die ihm von seiner Schwester Rea (vgl. den ägyptischen Re) geborenen Kinder sogleich nach ihrer Geburt verschlang, weil er fürchtete, sie würden ihm das gleiche Schicksal der Entmannung (vgl. Bitiu[1]) bereiten, das er selbst seinem Vater zugefügt hatte. (Aus den auf die Erde gefallenen Blutstropfen sollen die Erinnyen und Giganten entstanden sein, wozu man die aus Bitius Blutstropfen hervorgewachsenen Sykomoren vergleiche und die Menschen, die durch den auf die Erde gefallenen Samen entstanden.) Nur bei ihrem jüngsten Sohne Zeus gelingt es Rea, den kannibalischen Kronos durch einen in Windeln gewickelten Stein zu täuschen, den er anstatt des Kindes verschluckt. Der herangewachsene Zeus zwingt dann seinen Vater Kronos, die

---

Befehl seines Vaters Juda das Weib seines verstorbenen Bruders, Thamar, beschlafen (vgl. Bitiu und Anepu), um seinem Bruder Nachkommen zu verschaffen (Unfruchtbarkeit, Ersatzmann). „Aber da Onan wußte, daß der Same nicht sein eigen sein sollte (die Kinder hätten als rechtmäßige Nachkommen seines Bruders gegolten), wenn er sich zu seines Bruders Weib legte, ließ er's auf die Erde fallen, und verderbte es, auf daß er seinem Bruder nicht Samen gebe" (38, 9). Thamar wird dann unerkannterweise von ihrem Schwiegervater Juda in Blutschande befruchtet. Daß die Durchsetzung dieses Inzests auch hier die Triebkraft für die Sagenbildung abgibt, lassen einzelne Hinweise noch erkennen, insbesondere der auffällige Tod der zwei Söhne Judas, die sich der Thamar nahen, ohne sie zu befruchten: ihr Mann und dessen Bruder Onan. Juda verspricht ihr dann seinen dritten Sohn Sela, bis er groß geworden ist. „Denn er gedachte: Vielleicht möchte er auch sterben, wie seine Brüder." In diesem vom Standpunkt des Vaters gearbeiteten Mythos, der in der Beseitigung der unerwünschten jüngeren Konkurrenten an die von Jung (Jahrb. I, S. 171 ff.) aufgeklärte Tobias-Geschichte gemahnt, tritt also der Vater als befruchtender Ersatzmann für den zeugungsunfähigen Sohn (Onan) ein, wie in der Ruben-Sage der Sohn für den alten Vater. (Von Thamars Verkehr mit ihrem Schwiegervater Juda führt Jensen: „Das Gilgamesch-Epos", I, S. 575, drei Parallelen an.) Der auf die Erde gefallene Same Onans, der weiter in der Sage keine Rolle mehr spielt, muß ursprünglich der symbolische Ersatz einer verbotenen Befruchtung (Inzest) gewesen sein, da in allen anderen Überlieferungen das auf die Erde getropfte Sperma oder Blut (Uranos, Anepu, Erichthonios, Agdistis: siehe S. 64 f.) befruchtend wirkt. — Nach einer mir von Th. Reik mitgeteilten Vermutung dürfte die Onan-Sage durch Verschiebung der Rolle der Eltern auf den Bruder und seine Frau die gegenwärtige Form erhalten haben. Der Tod des Bruders, der für den des Vaters eingetreten ist, wird in diesem Zusammenhang als das mächtigste Motiv von Onans Schuldbewußtseins sichtbar, das also, vom nachträglichen Gehorsam diktiert, doch einen Anteil von Trotz in der Durchsetzung des verbotenen Tuns (Befruchtung der Erde) deutlich erkennen läßt.

[1] Das Märchen von Bitiu und Anup (= Anubis) ist nach Schneiders scharfsinniger Vermutung nur ein Abklatsch des Osiris-Mythus, der die gleichen

verschluckten Kinder wieder von sich zu geben (Geburt durch den Mund oder Anus)[1].

Ähnlich werden die Kinder in anderen Überlieferungen mit noch deutlicherer Anlehnung an die infantilen Theorien in Form der Exkremente entleert. So verrichtet in einer von F. Boas mitgeteilten Sage der Kwa'-kinth-Indianer ein Mann seine Notdurft und verwandelt seine Exkremente in einen jungen Mann („Indianische Sagen", S. 158 ff.). Auch in der griechischen Flutsage, wie sie Ovid in seinen Metamorphosen erzählt, sucht das einzig überlebende Menschenpaar, Deukalion und Pyrrha, das Menschengeschlecht auf eine ähnlich geheimnisvolle Weise wieder zu erneuern. Da Pyrrha dem Deukalion erst später Hellen, den Stammvater der Hellenen, gebiert, so muß sie wohl ihre anfängliche Unfruchtbarkeit dazu geführt haben, die Göttin Themis um ein außergewöhnliches Mittel der Menschenschöpfung zu bitten. Es ist gewiß auch kein Zufall, daß Deukalion dabei an die Kunst des Prometheus denkt, der aus dem mit Wasser befeuchteten Ton die Menschen nach dem Ebenbilde der Götter schuf, ganz wie Jehovah seinen Adam aus dem Kote[2] (vgl. die Erde bei Vikramadityas Entstehung). Themis erteilt dem Ehepaar das zweideutige Orakel, mit umschleiertem Haupt die Gebeine ihrer Mutter hinter ihren Rücken zu werfen[3], was der scharf-

---

Motive bereits enthält (Verführung der Frau des Bruders, die Entmannung deswegen etc.) und, wie es scheint, auch der griechischen Kosmologie als Vorbild gedient hat.

[1] In einer Überlieferung der Ami von Formosa, die Frazer (Folklore in the O. T., 227 f.) anführt, wird Bruder und Schwester, die nach der Flut das neue Menschengeschlecht erzeugen, ein Stein geboren, den die Mutter ins Wasser werfen will, aber der Mond warnt sie und rät, ihn aufzubewahren. Später, als der Mann stirbt, entspringen aus dem Stein vier Kinder. Ursprünglich war wohl der Stein der zum Ersatz des Vaters bestimmte Sohn, der mit der Mutter Kinder zeugt.

[2] Daß die Erzeugung des Menschen aus Staub (Erde, Stein) ursprünglich eine solche aus Kot war, legt auch ein Hinweis Wincklers (Die babylon. Kultur, S. 48; Krit. Schr. II, 31; III, 3) nahe, der das „Staubessen" der Paradiesschlange als Verfeinerung für den Ausdruck „Kotessen" erklärt. — Weiteres Material zur analen Geburtstheorie bei Jung (Jahrb. IV, 1912, S. 234) und Jones „Die Empfängnis der Jungfrau Maria durch das Ohr" (ebenda VI, 1914). — Man vgl. auch das anzügliche Distichon Herders: „Der Du von Göttern stammst, von Gothen oder vom Kote, Goethe, sende sie mir", sowie Fausts Apostrophierung des Mephistopheles: „Du Spottgeburt aus Dreck und Feuer."

[3] Als Gegenstück ist die biblische Sage von Lots Weib zu nennen, die auch bei einer Sintflut (Sindbrand) gegen das ausdrückliche Verbot hinter sich blickt und sogleich zur Salzsäule (Stein) erstarrt. Vielleicht

sinnige Deukalion sofort auf die Mutter Erde und ihre Knochen, die Steine, bezieht (vgl. den unverdaulichen Stein als Ersatz des Kindes bei Kronos). „So gingen sie denn seitwärts, verhüllten ihr Haupt, entgürteten ihre Kleider (!) und warfen, wie ihnen befohlen war, die Steine hinter sich. Da ereignete sich ein großes Wunder: das Gestein begann seine Härtigkeit und Spröde abzulegen, wurde geschmeidig, wuchs, gewann eine Gestalt; menschliche Formen traten an ihm hervor, doch noch nicht deutlich, sondern rohen Gebilden oder einer in Marmor vom Künstler erst aus dem Groben herausgemeißelten Figur ähnlich. Was jedoch an den Steinen Feuchtes oder Erdiges war, das wurde zu Fleisch an dem Körper; das Unbeugsame, Feste ward in Knochen verwandelt; das Geäder in den Steinen blieb Geäder. So gewannen mit Hilfe der Götter in kurzer Frist die vom Manne geworfenen Steine männliche Bildung, die vom Weibe geworfenen weibliche." (Nach Gustav Schwab: „Die schönsten Sagen des klassischen Altertums", 23. Aufl., S. 9, der sich ziemlich wortgetreu an den Text hält[1].)

Die anale Geburtsbedeutung des Steines kommt in einer von Dähnhardt („Natursagen", I, S. 73 u. 107) angeführten aetiologischen Sage der Jakuten noch in deutlich moralisierender Weise zum Ausdruck: Nach der Erdschöpfung bildete der Schöpfer ein großes Steinhaus, stellte Steinbilder (siehe Deukalion) darein und setzte den Menschen als Wächter dazu. Dem bösen Geist gelingt es nach vielen Bemühungen durch Bestechung des Menschen, Zutritt zu dem Steinhaus

durften auch Deukalion und Pyrrha ursprünglich dabei nicht hinter sich blicken (Schauverbot), wie sie ja noch in der vorliegenden Fassung ihr Haupt umschleiern müssen. — Zu beachten ist auch hier, daß dann Lots Töchter mit ihrem Vater, als dem einzig übriggebliebenen Mann, das neue Geschlecht zeugen (Inzest).

[1] Die von L. Levy („Das Steinewerfen in Koheleth 3[5], in der Deukalion-Sage und im Hermeskult", Monatschr. f. d. Wiss. d. Judentums 55, 1911, Heft 9/10) gegebene Deutung des Steinwerfens als Symbol des Koitierens, die mir erst nach Abschluß dieser Arbeit von Dr. Abraham (Berlin) brieflich mitgeteilt wurde, verkennt trotz Anerkennung der Sexualsymbolik in der Deukalion-Sage die eigentliche Bedeutung des Motivs der analen Geburt. — Dr. Abraham faßt das „Schleudern" (Werfen) des Samens auf die Erde als Darstellung der Ejaculatio auf, wofür andere Überlieferungen, wie die Erichthonios-Sage, die Onan-Geschichte und der Kybele-Mythos sprechen. — Über werfen = begatten vgl. auch A. J. Storfer: „Marias jungfräuliche Mutterschaft" (Berlin 1914, S. 99[1]), woselbst übrigens reichliche Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien angeführt werden. — Material und Quellen zur Symbolik des Samenverspritzens („Spermazauber") bei Eisler, „Weltenmantel und Himmelszelt", S. 465[1].

zu erlangen, und er verunreinigt die Bilder durch Dreck und seinen Kot. Als der Schöpfer das merkte, wendete er diesen ganzen Schmutz nach innen und seitdem sind die Menschen voll Unrat. — Ähnlich, wenn auch etwas verblaßter, vermutlich in der mittelalterlichen Überlieferung von der „Frau Welt", die nach Konrad von Würzburg dem Ritter als schönes Weib erscheint, aber auf dem Rücken von Kröten, Schlangen und Fliegen wimmelt, die das Fleisch bis auf die Knochen abgenagt hatten[1].

3. Die infantilen Zeugungstheorien.

(Wind, Urin, Speichel u. a.)

Eine der analen Geburt entsprechende Zeugungstheorie hat R. Reitler (im Zentralbl. f. Psychoanalyse, II. Jahrg., Heft 3, Dez. 1911) mitgeteilt. Das Kind bildete im Alter von 6 oder 7 Jahren auf ein aktuelles Erlebnis hin folgende Theorie: „Wenn die Eltern das Geheimnisvolle, das die Kinder nicht wissen dürfen, tun, so pressen sie die nackten Popos aneinander und blasen sich gegenseitig Luft ein" (l. c. S. 177)[2]. Ähnlich lautet eine von Freud (l. c. S. 171) mitgeteilte Vorstellung mancher Kinder, der Sinn des Heiratens bestehe darin, daß man einander den Popo zeige (ohne sich zu schämen). Allerdings wäre hier der charakteristische Vorgang der Lufteinblasung zu ergänzen, wie ja Reitler treffend bemerkt, es sei für das kindliche Denken ganz folgerichtig anzunehmen, „daß, wo die Kinder später heraus-, das Befruchtende früher ebenda hineinkommen müßte" (l. c. 120). Die gleiche infantile Vorstellung der befruchtenden und menschenzeugenden Darmgase findet sich bei den Brahmanas, nach deren Glauben die Menschen aus dem dem Hinterteil des Schöpfungsherrn Prajapati entfahrenden „unteren Hauche", die Götter aus dem oberen Hauch, dem Munde entstehen (Oppert, „Die Gottheiten der Indier". Zeitschr. f. Ethnologie, 37. Jahrg., 1905, S. 296). Wir finden hier wieder den Mund als Zeugungsorgan und den oberen gleich wie den unteren Hauch zur Befruchtung befähigt. Das Ein-

---

[1] Vgl. Heinr. Niggemann im „Mitra" I, 279 ff.

[2] In einem griechischen Märchen (Hahn Nr. 69), in dem zwei Alte durch 40 Tage und Nächte in einen Schlauch blasen müssen, um den Räuber Nuß zum Kinde zu bekommen, hebt Schultz (Rätsel, II, S. 111) den geschlechtlichen Sinn, sowie die Beziehung zu Orion hervor.

hauchen des Lebensodems durch den Mund, das an die infantile Kußtheorie der Mädchen erinnert, findet sich in zahlreichen Überlieferungen, von denen zunächst auf den Genesisbericht (II, 7 „und er blies ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase"), sowie auf die Prometheusschöpfung hingewiesen sei. So erklärt sich auch, „daß in vielen indogermanischen und semitischen Sprachen die Seelen immer als Lufthauch gedacht sind, wie dies die Wörter: Pneuma, spiritus, anima (von enomos, Wind), nephesch, ruach in ihrer etymologischen Bedeutung beweisen. Daher herrscht auch der Glaube, daß die Seelen beim Tode des Menschen den Körper verlassen, zum Himmel aufschweben und als Schäfchen an ihm dahinziehen" (Wünsche, „Lebensbaum", S. 86, Anm.). Doch wird diese Belebung durch den Hauch in anderen Überlieferungen direkt als Schwängerung durch den Wind aufgefaßt, die selbst wieder nur eine euphemistische Darstellung der anstößigen infantilen Auffassung zu sein scheint. So wird im finnischen Epos Kalewala[1] die Jungfrau Ilmator durch den Wind Mutter. Nach einer auf dem indischen Archipel heimischen Sage wird Lumina-ut durch den Wind geschwängert und vermählt sich dann mit dem auf diese Weise geborenen Sohn (Bab, „Geschlechtsleben, Geburt und Mißgeburt in der asiatischen Mythologie". Zeitschr. f. Ethnologie 1906, S. 280). Eine entstellte Rationalisierung der gleichen Vorstellung findet sich in der Geburtslegende des Zoroaster, dessen Mutter im sechsten Monat ihrer Schwangerschaft träumt, die bösen und die guten Geister stritten um den Embryo. Ein Ungeheuer riß den zukünftigen Zoroaster aus dem Leib der Mutter; ein Lichtgott aber bekämpft das Ungeheuer mit seinem Lichthorn (Elefantenrüssel — Phallus), schließt den Embryo wieder in den Mutterleib ein, bläst Dughda an und sie ward schwanger (Brodbeck, „Zoroaster", Leipzig 1893)[2].

Wie Deukalion die aus Erde gebildeten Menschen durch den

[1] Kalewala, das Nationalepos der Finnen, nach der 2. Ausgabe ins Deutsche übertragen von Anton Schiefner, Helsingfors 1852.

[2] Über die Vorstellung der Alten, daß die Geier durch den Wind befruchtet werden, vgl. man Freuds Studie über Leonardo da Vinci (S. 25); weitere Hinweise auf dieses Thema bringt Reitler (l. c.). — Über die Befruchtung durch Wind oder Hauch vgl. ferner Jones „Alptraum" etc. und bes. Jahrb. VI, 1914, Jung (Jahrb. IV, S. 269, 270[1], 285, 355), Nelken (ebenda S. 533[2]).

Feuerhauch seines Vaters Prometheus beleben läßt, so schreibt die Überlieferung dem Prometheus selbst späterhin die Schöpfung der Pandora zu, mit der er den Deukalion zeugte. Eine andere Version erzählt, wie Hephaistos, der sich künstlich Mädchen bildet (auch Anepu hat ein solches Göttermädchen zur Frau), die Pandora aus einem Gemisch von Erde und Wasser (nach anderen Tränen; ein anderes Sekret) bildete. Die Verhältnisse komplizieren sich jedoch hier im Sinne der Inzestphantasie, wenn man anderwärts wieder erfährt, daß Pyrrha, die Gemahlin des Deukalion, auch als Gattin seines Vaters Prometheus gilt (vgl. später die Weltelternmythe). Soviel steht jedoch auch mythologisch fest, daß die Deukalion-Sage nur eine jüngere Form der Prometheus-Sage darstellt (Roscher). So wird Pandora, „die griechische Eva" (Roscher), von den Mythologen als ursprüngliche Verkörperung der Mutter Erde aufgefaßt, ebenso wie Pyrrha als „die rote Erde" gilt, die durch die Flut (Deukalion vom Stamme αδεύω = netzen) befruchtet wird. Ovid spricht (Metam. 1, 81) von semina caeli, die noch in der frischen Schöpfungserde enthalten gewesen sein mochten. „Die Vorstellung, daß die ersten Menschen aus Erde, Wasser und Erde, Schlamm, Lehm oder Ton entstanden seien, findet sich bekanntlich bei den alten Dichtern und Philosophen vielfach, auch ohne Beziehung auf Prometheus ausgesprochen, wie nach Plato (Menex. 238) die Mutter Erde das erste Weib und das Weib schlechthin ist" (Roschers Lex. Prometheus). Der Töpfer ist ein uraltes, dem ganzen Orient geläufiges Bild für den Schöpfer. Im Tempel von Luxor ist dargestellt, wie der Gott Chnum Menschen auf der Töpferscheibe dreht; verwandte griechische Vorstellungen findet man bei Gruppe (Gr. Myth., S. 438). Im Gilgamesch-Epos wird von der babylonischen Göttin Aruru erzählt, daß sie aus Lehm ein Ebenbild Anus, nämlich den Helden Engidu, formt. (Wünsche: „Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise mit Rücksicht auf die Überlieferungen in der Keilschriftliteratur", Leipzig 1906, 75 ff.). Nach jüdischer Sage macht Gott den Menschen aus verschiedenfarbigem Staub, und zwar aus dem schwarzen die Eingeweide (vgl. später die schwarzen Koprolithen im Märchen). — Der Entstehung Adams aus der Erde entspricht auch sein Name; 'adam = Mensch, eig. Erdmann aus 'adamah = Erde (S. 5, Anm.). Ähnlich erzählen die Pelauer (auf den Pacifischen Inseln), daß Bruder und Schwester die ersten Menschen aus Ton (clay) mit

Tierblut gemischt, gemacht hätten[1] (Frazer, „Folk-Lore", I, p. 11). In allen diesen Vorstellungen fließt die Symbolik der Mutter Erde mit der analen Geburtstheorie (Kot) zusammen.

Die Verbindung dieser Menschenschöpfungen mit der Flutsage (Deukalion schwimmt neun Tage und Nächte im Kasten) ist jedoch keine zufällige, da — wie ich anderwärts ausgeführt habe[2] — die Flutsagen eng mit dem Angst- (Weck-) Traum des Urinierens zusammenhängen. Denn nicht nur aus den analen Exkrementen und der dafür eingesetzten kotigen Erde (Lehm) entstehen die Menschen nach den infantilen Anthropogonien, sondern auch aus dem Urin, der im infantilen Sinne dem Sperma gleichgesetzt wird (Wasser). So kommt das Kind zu einer Zeugungstheorie, die den Geschlechtsakt als ein Urinieren auffaßt (Freud: Infantile Sexualtheorien, S. 171). Einen interessanten Beleg dafür aus der dichterisch gestalteten Phantasie des Erwachsenen hat H. Sachs aus Grimmelshausens „Simplicissimus" (im Zentralbl. f. Psychoanalyse, I, S. 525) mitgeteilt. Sie findet ihr mythisches Gegenstück in der griechischen Überlieferung von Orion, der nach einer von den Mythologen als falsche etymologische Ableitung angesehenen Überlieferung aus dem Urin entsteht, den drei Götter auf eine Rindshaut abschlagen, um ihren kinderlosen Bewirter Hyrieus auf seinen Wunsch zu einem Sohne zu verhelfen. Mit Rücksicht darauf, daß dieses *οὐρεῖν* hier ganz im infantilen Sinne als „semen emittere" (Roscher: Orion) aufgefaßt ist, dürfen wir doch dieser Version eine wenn auch nicht mythologische, so doch psychologische Ursprünglichkeit zusprechen. Gewöhnlich erscheint die Sage in der Form, daß die mit dem Samen getränkte Stierhaut in die Erde vergraben wird und nach zehn Monaten Orion zur Welt kommt, in dessen Namen eben seine Entstehung nachklingen soll. Den semitischen Namen des Orion, ursprünglich *Οὐρίων*, hat Eisler (Philologus LXVIII, S. 132 f.) in dem westsemitischen „Kuzah" = Pisser nachgewiesen. Ebenda Hinweise auf die Vorstellung vom Mond (Gott) als Pisser, der „šin", den himmlischen Urin, den „Fluch des Regens" herabsendet. Zeugnisse über die Schreibung von „šin" „Urin" mit dem Zeichen der Mondsichel bei Hommel: „Grundriß d. Geogr. u. Gesch. d. alten Orients",

---

[1] Adam soll nach Gen. II, 7, auch aus roter Erde entstanden sein (hebr. adom = rot), was zur Kotfarbe (rotbraun) stimmen würde. Der Name des Tones bei den Pelauern: elay ist zugleich die Bezeichnung für rot (Rötel).

[2] S. Abschnitt IV.

S. 100[1]. Es erscheint uns auch nicht unwesentlich, daß eine chiische Version den Orion als Sohn des Oinopion kennt, der dann dessen Tochter oder Gattin, in diesem Falle also seine Mutter geschlechtlich gebraucht und dafür von dem erzürnten Vater geblendet wird (vgl. das ähnliche Schicksal des Oedipus[2]. Orion hat daher nach der ersterwähnten Version gar keine Mutter, respektive die Erde zur Mutter.

In diesen Zusammenhang scheint auch die weitverbreitete Märchenerzählung zu gehören, nach der meist ein kranker (zeugungsunfähiger?) König seine Söhne um das Lebenswasser ausschickt; aber nur dem Jüngsten gelingt es, sich in dessen Besitz zu setzen, während die beiden älteren meist in Steine verwandelt werden (Lot). Der jüngere besprengt sie mit seinem Lebenswasser (vgl. den mexikanischen Befruchtungszauber, S. 46, Anm.)[3], worauf sie wieder Menschen werden, ganz wie in der Deukalion-Sage, aber seine Güte übel lohnen. Sie vertauschen das Lebenswasser, das sie selbst dem Vater nach Hause bringen, und verdächtigen den Jüngsten, er habe seinen Vater mit einem Gifttrank töten wollen. Der Jüngste wird nun auf Befehl des Königs getötet, aber die Jungfrau, deren Erlösung er zugleich mit Erlangung des Lebenswassers bewirkt hat, belebt ihn mit dessen Hilfe wieder, worauf er sie heiratet, das Reich des Vaters erhält und die Brüder straft (vgl. Grimmsche Sammlung Nr. 97 und 60, sowie die im III. Band enthaltenen Varianten dazu)[4]. Es würde zu weit führen, auch hier die Durchsetzung der Inzestphantasie nachzuweisen (Heirat des Weibes, das ihn belebt), doch bleibe nicht unerwähnt, daß es Varianten gibt, in denen die Inzestverhütung angedeutet ist. So wenn es in einer Märchengruppe (Wünsche, „Lebenswasser", S. 91) heißt, die Mutter, die sich mit einem Drachen vermählt hatte, schickt — indem sie sich krank stellt — ihren Sohn nach dem Wasser des Lebens aus, in der Hoffnung, er würde dabei umkommen (vgl. Judas Söhne). Oder wenn eine Prinzessin, die heiraten will, sich auf diese Weise

[1] Hiezu gehört der ganze Vorstellungskreis vom befruchtenden Naß des Himmelsgottes. (Vgl. auch Kap. IV.)

[2] Über die Blendung als Symbol der Kastration vgl. man das Material in der „Internat. Zeitschr. f. ärztl. Psychoanalyse", I. Jahrg. 1913, S. 152 ff.

[3] Auch die Lebensrute, die Aigremont („Volkserotik und Pflanzenwelt") als Phallussymbol deutet, spielt in dieser Märchengruppe eine Rolle bei der Wiederbelebung. — Als „Steine" werden auch vielfach die Hoden in mythischer und folkloristischer Überlieferung bezeichnet.

[4] Zur weiteren Deutung dieser Märchengruppe vgl. den Schlußabschnitt.

von ihren lästigen Brüdern zu befreien sucht. Auffällig ist jedoch in einigen Varianten, wie z. B. der aus 1001 Nacht (Wünsche, S. 95), daß diese Steine, die durch Besprengen mit dem Lebenswasser zu Menschen werden, schwarz sind, was wie ein Nachklang ihrer koprolithischen Bedeutung erscheint. Zu erwähnen ist schließlich noch, daß der Jüngste, der durch das von ihm selbst gefundene Lebenswasser wieder belebt wird, in einigen Varianten (wo ihn die Mutter ausschickt) zerstückelt und wieder zusammengesetzt wird. Auch dieses im Mythus weit verbreitete Motiv der Zerstückelung und Zusammenfügung (i. e. Belebung) entspricht einer infantilen Sexualtheorie, nach der die Kinder ebenfalls stückweise gemacht werden (vgl. dazu „Die Lohengrin-Sage" S. 108 und „Inzestmotiv" S. 313 ff.). Die Zusammensetzung erfolgt dann häufig durch ein Lebenskraut, dessen Wirkung der Mensch an einer toten und wiederbelebten Schlange (seltener einen Vogel) kennen lernt (Wünsche, „Lebensbaum und Lebenswasser", S. 16 ff.)[1].

Die infantile Sehnsucht nach Erforschung des Geheimnisses der Entstehung und Herkunft der Kinder, die einen großen Teil der Mythen und Märchen beherrscht, findet charakteristischen Aus-

[1] Vgl. dazu den ebenfalls zur lebenden Schlange gewordenen Mosesstab, welchen Vorgang bereits Abraham („Traum und Mythos", 1909, S. 65) als Symbol der Erektion auffaßt. Nach einem anderen Berichte schlägt Moses mit diesem Stabe gegen den ausdrücklichen Befehl Gottes in der Wüste Wasser aus einem Felsen, was lebhaft an die Steinbesprengung unserer Märchen erinnert. Dieser Mosesstab steht nach Wünsche (S. 40) auch in Beziehung zum Lebensbaum des Paradieses. Adam erhält den am Vorabend eines Sabbats geschaffenen Stab beim Verlassen des Paradieses von Gott und durch Weitervererbung von Geschlecht zu Geschlecht kommt er schließlich auf den ägyptischen Josef und nach dessen Tode in Besitz des Pharao, der ihn in seinen Garten pflanzte, wo er blühte, sproßte und Mandeln trug. Mit ihm prüfte er jeden, der eine von seinen Töchtern heiraten wollte. Nach einem anderen Berichte (Wünsche, S. 107) gelüstete es dem Jethro so sehr nach dem Stabe, den er im Garten des Pharao sah, daß er ihn stahl, in seinen Garten pflanzte und nun jeden Freier seiner Töchter prüfte, da der Stab alle, die sich ihm nahten, verschlang (der Stab symbolisiert hier den väterlichen Phallus). Auch Moses mußte, als er um Jethros Tochter Zippora warb, sich der Probe unterziehen, die er bestand, indem er den Stab ruhig anfaßte und mit sich nahm. Aus Zorn darüber soll ihn Jethro in eine Zisterne geworfen haben. — Vor demselben Pharao, in dessen Garten der geheimnisvolle Stab früher sproßte, verwandelt er sich dann auf Befehl des Moses in eine Schlange. — Von Interesse ist schließlich noch in diesem Zusammenhang der Bericht, wie Moses nach Tötung des ägyptischen Aufsehers nach Äthiopien entflieht und dort die verwitwete Gattin des Königs heiratet. Da er sie aber niemals ehelich berührte, sondern ein Schwert zwischen sich und sie legte, wurde er auf ihren Antrieb des Thrones entsetzt (Bergel: „Mythologie d. Hebräer").

druck in einem esthnischen Märchen, das Rohrschach (im Zentralbl. f. Psychoanalyse; nach Kreutzwald: Esthnische Märchen, Halle 1869) mitgeteilt hat. Es handelt davon, wie die 7jährige Else ihrer bösen Stiefmutter entläuft und in den „Tontlawald" gerät. Als Else im Tontlawald aufgenommen wird, schickt man statt ihrer ein Abbild, „einen Prügelklotz", zu ihren Eltern. Dieses Abbild wird folgendermaßen erzeugt: Der alte Diener macht aus Lehm eine Puppe, legt in deren hohlen Leib drei gesalzene Strömlinge und ein Stückchen Brot, macht dann in der Brust der Puppe ein Loch und läßt eine große schwarze Schlange durch das Loch hineinkriechen. In dem zeitlosen Märchenlande kommt ferner täglich eine dreizehnte Schüssel auf den Tisch, die immer zugedeckt bleibt; die kleine Gefährtin Elses weiß nicht, was sie enthält und fühlt keine Neugier. Else aber ist neugierig und muß gewarnt werden: „Das ist die Schüssel verborgenen Segens; wir dürfen sie nicht anrühren, sonst würde es mit unserem glücklichen Leben zu Ende sein"[1].

Dieses Verbot der Sexualneugierde liegt auch den Blaubartmärchen zugrunde, deren sadistische Ausgestaltung nur eine Folge des unverstandenen Zerstückelungsmotivs zu sein scheint, das hier an eine unkenntliche Stelle gerückt ist. Die Frauen des grausamen Ritters, die trotz der angedrohten Strafen das verbotene Zimmer betreten und sich so eine masochistische Befriedigung verschaffen, finden dort die Gebeine ihrer Vorgängerinnen, was auf eine infantile Zeugungsphantasie des Menschen aus einzelnen Stücken hindeutet, deren Kenntnis eben als Geheimnis der Erwachsenen gehütet und als Ziel der kindlichen Sexualneugierde dargestellt wird.

In den infantilen und volkskundlichen Sexualtheorien machen an Stelle des Genitales nicht nur der Mund und die exkrementellen Körperöffnungen ihre erogenen Ansprüche geltend, sondern auch alle

---

[1] Eine deutlich sexualsymbolische Einkleidung zeigt das Motiv der verbotenen weiblichen Neugierde in einer spätjüdischen Paraphrase des Sündenfalles: „Aboth di R. Nathan: Adam glich einem Manne, der ein Weib in seinem Hause hatte. Er ging und holte ein Faß, in das er eine bestimmte Anzahl Feigen und Nüsse (Güter und Übel) legte. Auch fing er einen Skorpion (der also hier Somahüter ist) und setzte ihn an die Öffnung des Fasses. Darauf umgab er es mit einer gedrehten Schnur, stellte es in einen Winkel und sprach zu ihr: Meine Tochter! Alles was ich in dem Hause besitze, ist dir übergeben — außer diesem Faß, das du nicht einmal berühren darfst (verbotenes Gemach). Was tat das Weib? Als der Mann ausgegangen war, öffnete sie das Faß und steckte ihre Hand hinein. Da stach sie der Skorpion." (Nach Schultz, „Memnon" IV, 1910, S. 56.)

anderen erogenen Zonen und Sekrete[1]. Hieher gehört die Geburt des Dionysos aus dem Schenkel des Zeus; die germanische Mythologie berichtet von dem zweigeschlechtigen Riesen Ymir, dessen Fuß einen Sohn mit dem anderen Fuß erzeugte. Im selben Mythus tritt der Schweiß als befruchtendes Naß auf, indem er unter des schlafenden Ymir linkem Arm Mann und Weib hervorbringt, ähnlich wie bei dem schlafenden Adam das Weib aus seiner Rippe entsteht. Wie hier der Schweiß, so erscheint andere Male der Speichel befruchtend. In der iranischen Überlieferung leckt die Urkuh Andhumla den ersten Menschen aus dem Stein hervor und eine ähnliche, kaum mehr ursprüngliche Rolle spielt der verschluckte und wieder herausgegebene Speichel in der nordischen Mythologie als Dichtermet. (Grimm: „Deutsche Mythologie" II, 752). Dieser Dichtermet war ursprünglich identisch mit dem Lebensmet Odrerir, den die Riesentochter Gunlöd in einem Berge hütete. Odin bohrt sich in Schlangengestalt durch und begattet Gunlöd; den Met schlürft er auf und bringt ihn so zu den Göttern. Die Vorgeschichte des Metes wird folgendermaßen erzählt: Als die Asen und Vanen miteinander Frieden schlossen, spuckten sie gemeinsam in ein Gefäß, und aus diesem Speichel schufen sie den weisen Kvasir; als er getötet wurde, mischte man sein Blut mit Honig zu jenem Met (Nach Mogk: „Germanische Mythologie", Sammlung Göschen Nr. 15, S. 47). Über die viel umstrittene Etymologie des Namens Kvasir sowie über die Beziehung dieser Mythe zu der Urinzeugung des Orion handelt ein Artikel im Archiv für nordische Philologie (Bd. 28, H. 2, S. 132). Zur Menschenerzeugung aus Speichel vergleiche man die bereits angeführte Stelle aus den ägyptischen Texten, wo es vom Gott Re heißt, „er gedachte in seinem Herzen, andere Wesen zu machen, und er begattete sich selbst; und dann spie er es aus. Und was er ausspie, waren der Gott Schu und die Göttin Tefnet". (Ermann: „Die ägyptische Religion", S. 28.) In anderen Mythen erscheint das Speien als eine

[1] Vgl. die von Stekel (Die Sprache des Traumes, Wiesbaden 1911) aufgestellte symbolische Gleichung: Sperma—Blut—Urin—Schweiß—Speichel, die wir hier bestätigen können. Ähnlich bemerkt Ehrenreich (Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910) bezüglich des Regens, daß er bei den Naturvölkern oft als Sekret (Harn, Schweiß, Speichel) eines himmlischen Wesens gefaßt wird und daß die durch ein solches Sekret bewirkte Empfängnis meist ein bildlicher Ausdruck der Erdbefruchtung durch Regen sei.

Parallele zum Anhauchen, wodurch der Körper zum Leben erweckt wird. Der Speichel ist dabei Träger der Seele wie anderwärts der Schweiß. Im babylonischen Gilgamesch-Epos speit die Schöpfergöttin Aruru auf das Lehmgebilde, um es zu beleben. (Vgl. Bundehesh III, 19; Wundt, Völkerpsychol. II, 2, 19; R. M. Meyer, Altgerm. Rel.-Gesch. 484; Gressmann, Gilg. Epos, 104f.)

Eine in den infantilen Sexualtheorien häufig hervortretende erogene Zone sind die Brüste, die das Kind bereits frühzeitig als Lustquellen kennen gelernt hat und die das Weib so auffällig vom Manne unterscheiden. Auch in mythischen Überlieferungen spielt der weibliche Busen als Befruchtungsorgan eine Rolle. So ist der mexikanische Gottheros Huitzlipochtli von einem Weibe geboren, das einen vom Himmel herabfliegenden Federball in ihren Busen aufnahm (Waitz, „Anthrop. d. Naturvölker", I, 464, Anm.). Die gleiche Vorstellung findet sich im griechischen Mythos von Agdistis, der außerdem eine ganze Sammlung von Befruchtungssymbolen enthält, die uns bereits bekannt sind[1], und dem gleichfalls wieder das Inzestmotiv zugrunde liegt. Die Fabel erzählt Arnobius (adversus gentes V, 5 sq.) folgendermaßen: Auf ödem Felsengebirge war aus einem Stein Kybele entstanden, der Zeus vergeblich beizuwohnen suchte. Sein Same floß auf den Fels und daraus entstand das Zwitterwesen Agdistis, das von den Göttern entmannt wurde. Aus dem Blut entsproß ein Granatbaum, von dessen Früchten Nana, die Tochter des Flußgottes Sangarios, einige in ihren Busen steckte;

---

[1] Beispiele wunderbarer Befruchtung finden sich noch bei Frobenius („Zeitalter des Sonnengottes"): durch Urin (I, 252), durch Samenschlucken (254), durch Wind (S. 25). — Ferner bei Ehrenreich (Allg. Mythol. S. 237): wunderbare Befruchtung durch Essen, Berühren, Hauch. — Das Ausschlüpfen durch den Anus bei Frobenius (S. 90) und durch den Mund (S. 96 u. 98). Weiteres völkerpsychologische Material findet sich bei Edwin Sidney Hartland: „Primitive Paternity". The myth of supernatural birth in relation to the history of the family. Vol I, London 1909 und P. Saintyves: „Les vièrges mères et les naissances miraculeuses". Essai de mythologie comparée. Paris 1908. In psychoanalytischer Beleuchtung bei Jones: „Die Bedeutung des Salzes in Sitte und Brauch der Völker" (Imago I, 1912; bes. S. 459 vom Urin und S. 418 vom Speichel) und F. S. Krauß: „Folkloristisches von der Mutterschaft". (Aus „Mutterschaft", hg. von Adele Schreiber, Langen, München 1912.) — Psychoanalytisch ist es von höchstem Interesse, daß die gleichen Vorstellungen in den Phantasien Epileptischer und Dementia praecox-Kranker wiederkehren; vgl. Maeder (Jahrb. f. Psychoanalyse I, 145f.), Spielrein (Jahrb. III, 335f.), Jung (Jahrb. III, 165[1] 211 Mithras Felsengeburt), Nelken (Jahrb. IV, S. 510[2], 533[4] Urin = Samen, 513[5], 516 Samenschlucken, 537[3] Menschenerzeugung aus Erde und Blut etc.).

sie wurde davon schwanger und gebar den Attis, den Sangarios auszusetzen befahl. Das Kind wird jedoch gerettet und mit Honig und Bockmilch aufgezogen, bis es zu einem schönen Jüngling heranwächst, in den sich seine mütterlichen Vorfahren (Mutter imagines) Kybele und Agdistis verlieben; die eifersüchtige Agdistis versetzt ihn in Wahnsinn, so daß er sich unter einer Fichte selbst entmannt. Wie man sieht, stimmt nicht nur dieser letzte Zug, sondern auch alle übrigen auffällig mit dem ägyptischen Märchen überein. Es sei nur hervorgehoben, daß der Mythus in drei Generationen (Kybele, Agdistis, Nana) die gleichsinnige Befruchtungssymbolik durchführt, die, wenn man aus dem Ausgang schließen darf, den Inzest mit der eigenen Erzeugerin ermöglichen und verdecken sollte, und für dessen ursprüngliche Ausführung die Entmannung die Strafe war.

Eine besondere Bevorzugung genießt in den infantilen Geburtstheorien der Nabel, dessen Bedeutung dem Kinde natürlich lange unbekannt bleibt und den es recht bald mit der ihm ebenfalls unbekannten Herkunft der Kinder in Zusammenhang bringt, ohne jedoch etwas von dem richtigen Kern dieser Auffassung zu ahnen[1]. Vielmehr glaubt das Kind, sobald es weiß, daß die Kleinen von der Mutter zur Welt gebracht werden, daß dies durch Öffnung des Nabels geschehe. Das Gegenstück dazu, die Befruchtung durch den Nabel, findet man bei den Naturvölkern. Zentralasiatische Stämme denken sich die Befruchtung des Weibes durch Pflanzengeister (vgl. unsere pflanzliche Symbolik der Geschlechtsvorgänge: Samen, Frucht, befruchten etc.), die in Gestalt eines Sandkornes durch den Nabel in die Mutter eingehen. In dem Gebiete des Arandastammes glaubt man, daß in gewissen Steinen Kindergeister stecken, die sowohl durch Zauber als durch eigene Machtmittel in den Körper des Weibes eingehen, und zwar meist durch den Nabel (Reitzenstein, S. 648). Den Austritt der reifen Frucht durch den Nabel denkt sich das Kind meist so, daß sich an dieser Stelle der Leib („Bauch") der Mutter weit öffne oder aufgeschnitten werde (sadistische Auffassung), um dem Neugeborenen Raum zu schaffen,

[1] Man vgl. dazu die Bedeutung der Nabelschnur und Nachgeburt bei Rank: Der Mythus v. d. Geburt des Helden. 2., verm. Aufl. 1922, S. 102 f. Eine Phantasie der Nabelgeburt führt Nelken (l. c. S. 534[4]) von einem Schizophrenen an.

von dessen Kleinheit sich das Kind selten eine richtige Vorstellung macht. Die Wiederherstellung des früheren Zustandes denkt sich das Kind fast regelmäßig als ein Vernähen dieser großen Wunde. Auch diese Vorstellung vom Öffnen oder Aufschneiden des Bauches bei der Geburt, an welcher das Kind sehr lange und besonders für die Tiere oft bis ins erwachsene Leben festhält, findet sich in den Überlieferungen des Volkes. Das bekannteste Beispiel ist wohl das Märchen vom „Rotkäppchen" (Grimmsche Sammlung Nr. 26)[1], das beim Besuch seiner Großmutter von dem im Bett (Schwangerschaft) liegenden Wolf empfangen wird, der bereits die Alte gefressen hat und nun auch das über die Geburtsvorgänge scheinbar noch nicht aufgeklärte Kind verschlingt. Da kommt der Jäger vorbei und freut sich des seltenen Fanges. „Nun wollte er seine Büchse anlegen, da fiel ihm ein, der Wolf könnte die Großmutter gefressen haben und sie wäre noch zu retten: schoß nicht, sondern nahm eine Schere und fing an, dem schlafenden Wolf den Bauch aufzuschneiden. Wie er ein paar Schnitte getan hatte, da sah er das rote Käppchen leuchten, und noch ein paar Schnitte, da sprang das Mädchen heraus und rief: ‚Ach, wie war ich erschrocken, wie wars so dunkel in dem Wolf seinem Leib!' Und dann kam die alte Großmutter auch noch lebendig heraus und konnte kaum atmen[2]. Rotkäppchen aber holte geschwind große Steine, damit füllten sie dem Wolf den Leib, und wie er aufwachte, wollte er fortspringen, aber die Steine waren so schwer, daß er gleich niedersank und sich tot fiel." Daß hier das böse Tier erst später an die Stelle der menschlichen Schwangeren gesetzt ist, deutet das Märchen noch naiv in dem Zug an, daß sich der Wolf eben an die Stelle der Großmutter ins Bett legt und sogar noch ihre Kleider anzieht, in denen er dann auch der Operation unterworfen wird. Die ursprüngliche Beziehung auf den Menschen wird noch deutlicher in einem allerdings ganz in die Tierwelt herabgesunkenen Märchen, wo aber doch die Tiere, wie auch im Rotkäppchen, sprechen, was wieder auf ihre menschlichen Qualitäten

[1] Eine an das „Rotkäppchen" anklingende Geburtstheorie eines Kindes hat M. Wulff (Zentralbl. f. Psychoanalyse II, S. 13) mitgeteilt. — Diese Märchen sind übrigens nach Frobenius (Kap. 1) Varianten der Walfischmythen, deren unzweideutige Geburtsbedeutung die Psychoanalyse dargetan hat. (Vgl. Abschnitt IV und Lorenz' Bemerkungen in „Imago" II, 1913, S. 24f.)

[2] Man vgl. dazu die Asphyxie der Neugeborenen.

hinweist. Dieses Märchen „Vom Wolf und den sieben jungen Geißlein" (Grimm Nr. 5) enthält nämlich noch das beim Rotkäppchen ausgefallene Motiv des Zunähens, welch humane Fürsorge natürlich nur bei einem Menschen, um dessen Leben einem zu tun ist, einen Sinn hat, nicht aber bei dem bösen Raubtier, das ohnehin nach Herausgabe der Verschlungenen dem Tode überantwortet werden soll. In diesem Märchen warnt die alte Geiß ihre „unerfahrenen" Jungen vor dem bösen Wolf, dessen Listen sie aber doch zum Opfer fallen und der sie alle verschlingt, bis auf das jüngste, das sich im Uhrkasten verborgen hatte und der heimkehrenden Mutter verrät, wo seine Geschwister geblieben seien. Sie findet den Wolf schlafend unter einem Baume. „Sie betrachtete ihn von allen Seiten, und sah, daß in seinem angefüllten Bauch sich etwas regte und zappelte. ‚Ach Gott', dachte sie, ‚sollten meine armen Kinder, die er zum Abendbrot hinuntergewürgt hat, noch am Leben sein?' Da mußte das Geißlein nach Hause laufen, und Schere, Nadel und Zwirn holen. Dann schnitt sie dem Ungetüm den Wanst auf, und kaum hatte sie einen Schnitt getan, so streckte schon ein Geißlein den Kopf heraus, und als sie weiter schnitt, so sprangen nacheinander alle sechse heraus, und waren noch alle am Leben, und hatten nicht einmal Schaden gelitten, denn das Ungetüm hatte sie in der Gier ganz hinuntergeschluckt . . . Die Alte aber sagte: ‚Jetzt geht und sucht Wackersteine, damit wollen wir dem gottlosen Tiere den Bauch füllen, solange er noch im Schlafe liegt.' Da schleppten die sieben Geißerchen in aller Eile die Steine herbei und steckten sie ihm in den Bauch, so viel sie hineinbringen konnten. Dann nähte ihn die Alte in aller Geschwindigkeit wieder zu, daß er nichts merkte und sich nicht einmal regte." Der nach dieser Operation völlig lebensfähige und gesunde Wolf wird dann beim Saufen am Brunnen von den schweren Steinen in die Tiefe gezogen. — Ganz deutlich spricht endlich die ursprüngliche Beziehung auf den Menschen eine Version aus Pommern aus (Grimms Anmerkungen zu Nr. 5), wo das Märchen von einem Kinde erzählt wird, „das, als seine Mutter fortgegangen ist, von dem Kindergespenst, ähnlich dem Knecht Ruprecht, verschlungen wird. Aber die Steine, die er mitverschlingt, machen das Gespenst so schwer, daß es zur Erde fällt und das Kind unversehrt wieder herausspringt". Diese Fassung erinnert besonders deutlich an den Mythus von Kronos, der auch seine Kinder

verschlingt und sie dann mittels eines verschluckten Steines wieder von sich geben muß. Ja, von den sieben Geißerchen rettet sich das jüngste genau so in einem Versteck wie das jüngste von den Kindern des Kronos, Zeus, durch die Mutter geborgen und dem gierigen Ungeheuer dafür ein Stein in den Bauch befördert wird. Der Wolf entspräche also eigentlich dem bösen Vater der Geißlein[1] und dem Ganzen läge die Phantasie von der Geburt durch den Mann zugrunde (vgl. weiter unten die Geburt der Eva aus der Rippe Adams).

4. Der Geschlechtsunterschied.

Neben der eingehenden Beschäftigung mit der Herkunft und der Entstehung der Menschen spielt das Problem des Geschlechtsunterschiedes, wie Freud (l. c. S. 161 ff.) ausführt, im kindlichen Vorstellungsleben zunächst fast gar keine Rolle, wie ja die von den erogenen Zonen ausgehenden infantilen Geburtstheorien durchaus nicht an den weiblichen Organismus gebunden erscheinen und also ebensogut der Mann Kinder (durch den Darm, den Mund, den Nabel) zur Welt bringen kann. Ja, das Kind geht in der Negierung der Geschlechtsunterschiede so weit, daß es allen anderen Kindern und Menschen die gleichen Geschlechtsteile zuschreibt, die es von seinem eigenen Körper kennt (vgl. Freuds Kinderanalyse im Jahrb. I) und eine bessere Einsicht zunächst gar nicht akzeptieren kann. So kommt der Knabe dazu, das Mädchen, dessen Geschlechtsteile er zu sehen bekommt, mit dem Hinweis darauf zu trösten, daß „es" schon noch (wie seines) wachsen werde oder damit zu verspotten, daß es ihm abgeschnitten worden sei (Kastration). So kommt er aber auch dazu, den weiblichen Geschlechtsteil mit dem ähnlich aussehenden Anus zu vergleichen, was wieder eine Beziehung zu den analen Geburts- und Zeugungstheorien bietet. Gelegentlich einer Traumanalyse bei einem $5^1/_2$jährigen Knaben notiert Dr. Hug-Hellmuth (Zentralbl. f. Psychoanalyse, II. Jahrg., H. 3, S. 124) eine derartige Vorstellung des Kindes. Von einem 9jährigen Mädchen „erzählt er immer wieder, daß er beim Schaukeln ihren ‚vorderen Popo' ge-

[1] Vgl. Freud: „Märchenstoffe in Träumen". Internat. Zeitschr. f. ärztl. Psychoanalyse I, 1913, S. 147. Auch „Sammlung Kl. Schr. z. Neurosenlehre", IV. Folge, 1919, Kap. XXXII.

sehen hätte, der nicht ein solches ‚Zipferl' habe wie der seine, sondern eine ‚lange Furche, aus der das Wischi kommt'." Diese Vorstellung verwendet ein Scherz aus Westfalen in obszöner Weise: „Einige kleine Jungen und ein kleines Mädchen spielen im Garten mit Lehm. Da kommen die Kinder auf den Gedanken, sich die Arschlöcher mit Lehm zuzuschmieren. Als das Mädchen an die Reihe kommt, ruft der kleine Bengel, der das Amt des Zuschmierens übernommen: ‚Gebt mir noch ein Lehmer, Dorchen hat zwei Ärscher!'" („Anthropophyteia", IX, 399. Eine ähnliche scherzhafte Verwechslung von Anus und Vagina zur Darstellung der analen Geburtstheorie ebenda VIII, 445.) — Die gleiche Vorstellung vom „vorderen Popo" findet sich in einer der lustigen Geschichten des Ardschi-Bordschi-Chân unter dem Titel: „Die verräterische Trompete" (Jülg, „Mongolische Märchen", Innsbruck 1868). Es wird darin von einem unerfahrenen, einfältigen Mann erzählt, der mit seinem Weibe ganz zurückgezogen und außer Kontakt mit der Welt lebt. Eines Tages schickt ihn die Frau Reis verkaufen und er rastet unterwegs in der Nähe eines Lagers von Kaufleuten. „Die hatten ihre Trompete aus Furcht vor den Räubern über dem Eingang der Felsenhöhle niedergelegt. Weil nun der einfältige Mensch, als er seine Mahlzeit verzehrte, sich gewaltig angegessen hatte, und gegenüber seinem Hintern, der einen Wind fahren ließ, gerade die Öffnung der Trompete zu liegen gekommen war, so gab die Trompete einen mächtigen Schall von sich." Die Kaufleute, die das Herannahen der Räuber befürchten, fliehen erschreckt und lassen ihre Waren im Stiche, die der Einfältige seiner Frau mit dem Vorgeben nach Hause bringt, er habe sie nach hartem Streit durch seine Tapferkeit gewonnen. Die Frau kennt ihn zu gut, um ihm dies zu glauben, und beschließt, ihn auf die Probe zu stellen. Als er einst auf die Jagd auszieht, warnt sie ihn vor einem starken und gefährlichen Helden, den sie ihm genau beschreibt. Er weist jede Furcht mit dem Hinweis auf seine tapfere Tat zurück. Sobald er weg ist, legt die Frau Mannskleider an, gürtet sich ein Schwert um, besteigt ein Roß und eilt ihrem Mann zuvor. Kaum erblickt er sie, so ergreift er, indem er in ihr jenen gefürchteten Helden vermutet, die Flucht. „Doch die Frau eilte ihm nach, erfaßte ihn und, ohne einen Laut von sich zu geben, zog sie das Schwert, holte damit aus und jagte ihm einen gewaltigen Schreck ein. Bogen und Pfeile samt dem Roß, von

welchem er abstieg, überreichte er ihr. Die Frau kam von ihrem Pferde herabgestiegen, setzte sich rittlings auf ihren Mann und begann, indem sie so auf ihm saß, ihn wie ein Pferd anzutreiben. „Ach", flehte er wiederholt, „töte mich nicht! Bogen und Pfeile samt Roß nimm hin." „Nun denn", sprach sie, „so führe deinen Mund mir mitten zwischen die Schenkel, dann will ich dich freilassen." „Deinem Worte werde ich nachkommen", sagte er, und nachdem die Frau die Beinkleider aufgenommen und die Scham sich hatte küssen lassen, ließ sie ihn frei." Sie eilt nach Hause, wo sie ihn ungeduldig erwartet, und wie er ohne Pferd und Waffen kommt, um sein Schicksal befragt. „Du mußt mir ausführlich erzählen, wie ihr beide miteinander gerungen habt." Als er sich satt gegessen, sprach er: „Ausgenommen, daß er bartlos ist, sieht er deinem Vater gleich." Und als ihn die Frau weiter fragte, fuhr er fort: „Dieser Sûrja-Bagatur (dies der Name des gefürchteten Helden) ist ein Mensch mit zwei Hintern, am übrigen Körper aber sieht er einem Weibe ähnlich." Da brach die Frau in Lachen aus. — Bei diesen Worten der Erzählung rief der mit Glück und Wohlstand gesegnete Chân: „So war also das offenbar ein Mensch, der nicht einmal Mann und Weib voneinander unterscheiden konnte"[1].

Bevor der Knabe dazu kommt, das weibliche Genitale zu sehen und als vorderen oder zweiten Popo zu agnoszieren, schreibt er auch den Mädchen den ihm von seinem eigenen Körper her bekannten Geschlechtsteil zu. In Freuds Kinderanalyse setzt der noch nicht 3jährige Hans bei seiner Mutter einen dem seinigen gleichen „Wiwimacher" voraus, und die gleiche infantile Vorstellung vom Weib mit dem Penis kehrt in den nächtlichen Träumen des Erwachsenen unter dem Verdrängungsabscheu wieder und spiegelt sich in einer Reihe sonderbarer mythischer Überlieferungen. Mit besonderer Deutlichkeit erscheint diese Vorstellung in der Kosmogonie des Zend-Avesta in die Kindheit der Menschheit verlegt. Ich zitiere die Stelle nach Brodbeck: Zoroaster, der sie Kleukers Übersetzung des

[1] Vgl. die Ähnlichkeit eines alten französischen Fabliaux, auf welches Benfey („Pantschatandra" I, p. XXV), aufmerksam macht. Es findet sich nach Jülg ausführlich bei Barbazan: „Fabliaux et contes des poètes francais de XI—XV siècles". Nouv. ed., augmenté et revue par Méon, 4 Vol. Paris 1808. IV. p. 287—295. Man vergleiche auch den Aufsatz von F. Liebrecht in Benfeys „Orient und Occident" 1862, I, 116—121, sowie Benfey, l. c. S. 136—138.

Zend-Avesta entnimmt. Im Bun-Dehesch (d. h. dem von Urbeginn Geschaffenen), einem Werk, dessen Aufzeichnung wohl aus dem 14. Jahrhundert n. Chr. stammt, das aber nach übereinstimmender Feststellung der Forscher auf uralte zoroastrische Quellen zurückgeht (ca. 1000 v. Chr.), heißt es vom ersten Menschenpaar Meschia (Mann) und Meschiane (Weib): „Am Ende von 50 Jahren bekam Meschia zuerst Zeugungslust und danach Meschiane. Meschia sprach zu Meschiane: Ich möchte deine Schlange sehen, denn die meinige erhebt sich mit Macht. Danach sagte Meschiane: O, Bruder Meschia, ich sehe deine große Schlange; sie fährt auf, wie ein Leinentuch (das frei flattert[1]). Darauf sahen sie sich; und sie machten es mit Ausschweifung, indem jedes bei sich selbst dachte: schon seit 50 Jahren hätte ich das tun sollen — wozu ist es nun noch gut? Nach neun Monaten wurden ihnen Zwillinge geboren, ein Knäblein und ein Mägdlein. Von diesen geliebten Kindern pflegte die Mutter das eine und der Vater das andere."

5. Das Motiv der Inzestverhüllung.

Wir finden in diesem stark an die biblische Erzählung anklingenden Bericht nicht nur die infantile Vorstellung vom Weib mit dem Penis ganz naiv ausgesprochen, sondern auch die verführerische Paradiesschlange direkt auf das männliche Genitale reduziert. Erinnern wir uns ferner daran, daß der gleiche biblische Bericht auch die Schöpfung des ersten Menschen aus Erde, das Einblasen der Luft (Gen. 2, 7)[2], die Befruchtung durch den Liebesapfel und endlich die Geburt aus dem Leib (Seite) des Mannes ent-

[1] Das im Bundehesch-Texte zur Bezeichnung des Genitales gebrauchte Wort kereim oder kraêm wird von Anquetil mit serpent übersetzt. Am nächsten anklingend ist nach Windischmann („Zoroastrische Studien") das Sskr. krmi Wurm. „Das Verbum drpsit, welches Anquetil zu der, wie es scheint, irrigen Deutung: comme un drapeau Veranlassung gab, ist vielmehr mit dem Sskr. drapsa tropfend zusammenzuhalten; oder sollte es zu drfsiden in der Bedeutung ‚zittern' gehören?" (l. c.) — Auch in der mexikanischen Mythologie heißt das erste Weib „die Frau mit der Schlange" oder die Frau von unserem Fleisch, und hat Zwillingssöhne; die Abbildung stellt sie dar mit der Schlange redend, während die Zwillingssöhne im Streit erscheinen (Jeremias: „Das Alte Testament im Lichte des alten Orients", 2. Aufl., S. 213).

[2] Im ersten Kapitel (27) ist dagegen schon Mann und Weib nach Analogie der Tiere erschaffen. Es ist ein beschämendes Zeugnis für das menschliche Denken, daß es einiger Jahrtausende zur Aufdeckung dieser Widersprüche bedurft hat.

hält, so haben wir in diesen typischen Elementen alles beisammen, was wir zur Deutung des Sündenfalles als infantiler Zeugungsphantasie und Geburtstheorie brauchen. Wir werden uns aber auch hier nicht mit der bloßen Konstatierung zufrieden geben dürfen, daß das männliche Zeugungsorgan wie bei Meschia durch die Schlange, die Befruchtung[1], wie so häufig, durch das Apfelessen, und die Geburt, wie etwa bei Rotkäppchen, durch Öffnen des Leibes (beim Nabel oder der Rippe) erfolgt, sondern werden auch hier nach der Tendenz dieser symbolischen Einkleidung fragen müssen, die sich nicht aus dem infantilen Unverständnis oder aus der schamhaften Umschreibung dieser Vorgänge allein erklärt, die ja sonst in der Bibel offen genug besprochen werden. Zwei Momente weisen uns hier darauf hin, warum dieser Sexualakt als anstößig empfunden und darum durch mannigfache Entstellungen sowie symbolische Verhüllungen seiner ursprünglichen Bedeutung entkleidet wurde. Erstens fanden wir die Befruchtungssymbolik fast regelmäßig im Dienste der Inzestverhüllung und zweitens zeigen fast alle anderen Anthropogonien und Kosmogonien ebenfalls inzestuöse Wurzeln, und zwar entsteht zumeist das Götter- und Menschengeschlecht durch einen Inzest der Urmutter mit dem von ihr erzeugten Sohn. Indem ich auf das in meiner Arbeit über das Inzestmotiv (bes. Kap. IX) zusammengestellte weitverzweigte Material verweise, will ich hier ganz kursorisch einige Überlieferungen zum Beweis des Gesagten anführen. In dem für die Bibel vielfach vorbildlichen babylonischen Schöpfungsmythus entsteht die erste Welt, indem sich der Sohn Mummu zwischen seine Eltern drängt und mit seiner Mutter Tiamat eine neue Generation, d. h. Weltform, zeugt[2]. Ähnlich erzeugt nach der bekannten griechischen Kosmogonie Gäa (die Erde) aus sich selbst, „ohne die freundliche Liebe" (Hesiod, Theog. v. 132) den Uranos (Himmel) und mit diesem ihrem Sohne die Titanen. Es folgt auch hier das Eindrängen des Sohnes zwischen das Urelternpaar, indem Kronos den Sexualakt seiner Eltern durch die Entmannung seines Vaters ver-

[1] Die Auffassung des Sündenfalls als „Befruchtungsmythus" ist von wissenschaftlicher Seite längst anerkannt. Zur Sexualsymbolik des Sündenfalls vergleiche die Ausführungen Riklins (S. 73), Abrahams (l. c. S. 20) und neuestens auch L. Levy: „Die Sexualsymbolik in der biblischen Paradiesgeschichte". „Imago" V, 1, 1917.

[2] Winkler: „Die babylonische Geisteskultur" etc. Leipzig 1907.

hindert, sich aber hier nicht mehr folgerichtig mit seiner Mutter verbindet, sondern mit seiner Schwester Rhea begnügt. Die Ergänzung dieser infantilen Theorien, in denen überall die Entmannung des Vaters oder des Bruders der Abwehr der infantilen Kastrationsangst entspricht, haben wir bereits in den Geburtsphantasien (Steine) bei Kronos besprochen, der von seinem jüngsten Sohn Zeus nach der orphischen Theogonie ebenfalls entmannt worden sein soll, so daß sich dieses später nur als Befürchtung erhaltene Schicksal ursprünglich auch in der zweiten Generation wiederholt hätte, wie ja auch Zeus seine Schwester Hera zur Gattin nimmt (Doublette). Auch bei den Ägyptern heißt Amon der Gemahl seiner Mutter Neith, wie noch Osiris als Gemahl und Sohn der Isis erscheint; bei den Indern heißt Pûshan sowohl der Liebhaber seiner Schwester als auch der Gemahl seiner Mutter, der Dâhana, und ebenso wird dem Mithra ein Ehebund mit seiner Mutter zugeschrieben. Aber nicht nur in der Kosmologie und Mythologie der bedeutendsten Kulturvölker, auch in den entsprechenden Überlieferungen der Naturvölker kehrt die gleiche Anschauung, insbesondere in der sogenannten „Welt-elternmythe", wieder, wo sich regelmäßig der Sohn zwischen die Eltern drängt und mit seiner Mutter das neue Geschlecht erzeugt. Eine Anzahl derartiger Überlieferungen verdanken wir der Forschungsarbeit von Frobenius, dessen Buch „Das Zeitalter des Sonnengottes" die folgenden Berichte entnommen sind. In einer polynesischen Mythe (l. c. S. 335) erfolgt die Trennung des Urelternpaares, wie in der griechischen Sage, durch den jüngsten Sohn, wenngleich Entmannung und Inzest hier nicht mehr berichtet werden. Dagegen ist der Mutterinzest noch voll erhalten in einer Erzählung (S. 268 ff.) aus Joruba (Afrika), wo Sohn und Tochter des Welteltern paares einander heiraten und einen Sohn bekommen, der sich in seine Mutter verliebt. „Da sie sich weigert, seiner Leidenschaft zu willfahren, verfolgt und vergewaltigt er sie. Sie springt gleich darauf wieder auf die Füße und rennt jammernd von dannen. Der Sohn verfolgt sie, um sie zu beschwichtigen, und als er sie endlich fast erreicht hat, stürzt sie rittlings zu Boden, ihr Körper beginnt zu schwellen, zwei Wasserströme quillen aus ihren Brüsten und der Körper zerberstet. Ihrem zerklüfteten Leib entspringen 15 Götter . . ." Enthält diese Erzählung neben der Entstehung der ersten oder neuen Generation auch die Geburtsphantasie vom Öffnen des Leibes, so weist sie uns damit

wieder auf den biblischen Bericht zurück, von dem wir auf Grund aller in dieser Arbeit angeführten Analogien vermuten müssen, daß seine ganze Symbolik der Inzestverhüllung und Inzestdurchsetzung dient.

6. Der Mythus vom Sündenfall.

Ist nun in der alttestamentlichen, zu sehr später Zeit und aus verschiedenen einander widersprechenden Bruchstücken zusammengekleisterten Genesis dieses Motiv gänzlich verloren gegangen oder hat es sich, wenn auch in entstellter Form, noch erhalten? Durch einen einfachen technischen Kunstgriff, dessen sich die modernen Mythologen unabhängig von der Psychoanalyse zu bedienen gewöhnt sind, dessen psychologische Berechtigung und Fruchtbarkeit aber erst die psychoanalytische Traumdeutung erwiesen hat, läßt sich dieser ursprüngliche Sinn der Überlieferung und damit die Lösung dieses Vexierbildes, das sich die Menschheit selbst aufgegeben hat, wieder herstellen. Die vom eigentlichen Geschlechtsunterschied absehende Vorstellung, daß beide Geschlechter gebären können, ermöglicht dem tendenziösen Mythus hier eine besondere Art der Entstellung. Man braucht nämlich nur die infantile Geburtstheorie, die sich bei Vernachlässigung des weiblichen Sexualapparates auf beide Geschlechter erstreckt, auf die nächsthöhere Erkenntnisstufe des kindlichen Wissens zu heben, die dem Weib allein die Fähigkeit zuschreibt, durch Öffnung ihres Leibes Kinder in die Welt zu setzen. Es stellt sich dann in Umkehrung der biblischen Erzählung der naturgetreuere Vorgang her, wonach Adam aus dem geöffneten Leib der Eva herauskommt. Dürfen wir dies nach Analogie anderer Überlieferungen für richtig halten, so ergibt sich, daß Adam mit seiner Mutter geschlechtlich verkehrt, und daß die Verhüllung dieses anstößigen Inzests zur Entstellung der Überlieferung und symbolischen Einkleidung ihres Inhalts Anlaß gab. Das Inzestmotiv ist ja auch im vorliegenden Text noch angedeutet[1], indem Eva auch so ein direkter

[1] In den Überlieferungen anderer Völker ist die Vorstellung des ersten Menschenpaares noch deutlicher mit der Inzestphantasie verknüpft. „Nach Mani im Fihrist geht Adam aus der Paarung des Archonton des Satans Sindîd mit einem Weibe hervor"... „Durch eine zweite Vereinigung Sindîds mit dem Weibe entsteht Chawwa (Eva)"... „dem unwissenden, in den Banden der Sinnlichkeit schmachtenden Menschenpaar wird ein Lehrer und Erlöser gesendet. Er verbietet Adam vor allem den Umgang mit der sinnlichen Chawwa [seiner Schwester]. Dieser jedoch nähert sich ihr Erzeuger Sindîd, und sie gebiert ihm den rothaarigen Kain, mit dem [ihrem Sohne] sie wieder

Abkömmling des Adam ist, gleichsam sein eigenes Geschöpf, wie bei Prometheus, der gleichfalls die von ihm geschaffene Pandora zum Weibe hat[1]. Nun läßt sich aber unsere Auffassung vom Sündenfall als Mutterinzest noch aus der speziellen Art der verwendeten Symbolik näher begründen. Ist auch die Schlange eines der gebräuchlichsten männlichen Sexualsymbole überhaupt, so erscheint sie doch im Mythus mit auffälliger Regelmäßigkeit dort, wo es sich um die Darstellung eines Inzestverhältnisses handelt. So im griechischen Mythos von Telephos, der unerkannt seine Mutter Auge heiratet, diese Tatsache aber noch unmittelbar vor Vollzug des Inzests entdeckt, da sich plötzlich eine von den Göttern geschickte Schlange zwischen ihm und seiner Mutter erhebt (vgl. Bundehesch). Hier erweist sich, wie die Schlangen-Symbolik im Dienste der ursprünglich durchgeführten, später als anstößig empfundenen Inzestverbindung steht. Dürfen wir auf Grund dieser Analogien auch in der Verbindung Evas mit der Schlange eine symbolisch verkleidete Inzestphantasie sehen, so zeigen spätere, abweichende Berichte vom Sündenfall, daß die geschlechtliche Verbindung Evas mit der Schlange selbst dem Sinn des Mythus nicht ferne lag. Die Volkssage wußte von der Buhlschaft der Eva mit der Paradiesschlange zu erzählen (s. 2 Kor. 11_3; Protoer. Jacobi c. 13, S. 59 Hennecke)[2]. Bergels „Mythologie der Hebräer" (Leipzig 1882) entnehme ich, daß der Erzengel Samael, den das ungetrübte Glück Adams und Evas mit Neid erfüllte, im Verein mit den Urengeln Asa und Asael das Verderben der beiden ersten Menschen beschloß. Auf seine Veranlassung wurde das schöne Weib Eva genannt, durch die glatten verführerischen Worte der damals noch schön gestalteten Schlange

---

den lichten Abel und zwei Mädchen . . . erzeugt." (Wünsche, „Paradies" etc., S. 80.) — Auch Jones („Die Empfängnis der Jungfrau Maria", Jahrb. VI, 1914) faßt die weitgehende Ausschaltung des weiblichen Elementes in der biblischen Genesis als sekundäre Erscheinung auf.

[1] Bei den Ibaros in Ecuador wird ein Mann allein aus der Sintflut gerettet; er schneidet sich ein Stück Fleisch aus, pflanzt es in die Erde und heiratet das daraus entstandene Weib. (Nach Frazer, l. c. S. 262.)

[2] Nach Schultz („Zeitschr. f. Rel. Psychol." Bd. 5, 1911, Heft 3), „wußte man auch (in gnostischer Lehre) zwischen der Jungfrau Eva und der Jungfrau Maria Beziehungen herzustellen. Die eine macht die Sünde gut, welche die andere begangen hat und beider Gebärmutter sind von der Schlange befruchtet, aber die der Eva von der bösen, die der Maria von der guten Schlange . . . Ein besonders merkwürdiger Zug ist es endlich, daß Simon Magus nicht die Gebärmutter, sondern den Mund als das eigentliche ‚Gefilde der Entstehung' bezeichnete. Die Zunge wurde wiederholt als Gegenstück zum Phallus aufgefaßt".

nicht nur zum Ungehorsam gegen den ausdrücklichen Befehl Jehovas, sondern zugleich zur natürlichen Umarmung mit dem Verführer geleitet. Das haftete gleichsam als tierischer Unrat an allen Nachkommen Adams und wurde erst bei der Gesetzgebung am Sinai für immer von den Juden entfernt.

Schließt sich so von allen Seiten die Beweiskette, daß es sich ursprünglich um einen Inzest Adams mit seiner Mutter Eva handelte, aus dem das Menschengeschlecht hervorgegangen gedacht wurde, so läßt sich auch in dem erzürnten Jehova, der ja den Adam erzeugt hat, unschwer der in der Weltelternmythe „geschädigte Dritte" erkennen. Eva ist dann so gut sein Weib, wie sie als sein Geschöpf seine Tochter ist, ein Verhältnis, das wir bereits bei Prometheus und dem ägyptischen Bata fanden, die auch ihre auf seltsame Weise erzeugten Töchter zur Gattin haben. Adams[1] Vergehen besteht dann wie in den anderen Weltelternmythen darin, daß er sich gegen das Gebot zwischen Jehova und Eva eingedrängt und mit seiner Mutter ein neues Geschlecht gezeugt hat[2]. Diese ursprüngliche Auffassung der Eva als Urmutter (Erde)[3] ist, allerdings in doppeltem Widerspruch zu ihren beiden anderen — einander selbst widersprechenden — Entstehungsarten[4] (Gen. I, 27 und II, 22), noch in dem von uns vor-

---

[1] Dr. Abraham in Berlin macht mich darauf aufmerksam, daß seiner Auffassung nach im Sündenfall auch das Verbot, das mütterliche Genitale zu sehen, überschritten sei. „Der Baum der Erkenntnis wird verboten, der sehend macht. Nach dem Genuß des Apfels sieht Adam Evas — lies: der Mutter — Scham und wird dafür von Gott (Vater) vertrieben." (Nach einer brieflichen Mitteilung.) Zum Schauverbot vgl. „Die Nacktheit in Sage und Dichtung" und Abraham: „Über Einschränkungen und Umwandlungen der Schaulust bei den Psychoneurotikern nebst Bemerkungen über analoge Erscheinungen in der Völkerpsychologie". Jahrb. f. Psychoanalyse, VI, 1914.

[2] Nach einer Überlieferung (Wünsche, S. 53) haben sich Adam und Eva hernach zur Buße 200 Jahre, gewöhnlich jedoch 130 Jahre, des geschlechtlichen Umgangs enthalten, was auffällig an ähnliche Bußen für das Inzestvergehen in den mittelalterlichen Legenden erinnert; so wird z. B. der Heilige Gregorius, der unerkannt seine Mutter geheiratet hatte, für 17 Jahre auf einen einsamen Felsen ausgesetzt.

[3] Vgl. S. 46 den Hinweis auf die Erde als jungfräuliche Mutter Adams. Die Identifizierung von Eva und Erdenmutter ist ja schon darin angedeutet, daß nach dem Sündenfall beide zugleich in bezug auf ihre Fruchtbarkeit verflucht werden. Dies im Zusammenhang mit der Nacktheit des Menschenpaares weist auf einen alten entstellten Befruchtungszauber hin, der so geübt wurde, daß ein nacktes Paar auf dem Acker den Beischlaf ausübte. Siehe den Abschnitt über die „Symbolik", S. 29.

[4] Die dreifache widerspruchsvolle Auffassung der Entstehung Evas (1. zugleich mit Adam von Gott erschaffen II, 27; — 2. aus Adams Rippe II, 22 — und 3. als Mutter aller Lebendigen III, 20) ließe sich gut mit den drei

liegenden Texte erhalten, wo es (III, 20) heißt: „Und Adam hieß sein Weib Heva, darum, daß sie eine Mutter ist aller Lebendigen." Als Urmutter Erde ist also Eva die Gattin des Himmelsgottes Jehova und Adam der revolutionäre Sohn beider, der mit seiner Mutter (in Schlangengestalt) verkehrt.

Aber auch von der ursprünglichen Strafe für dieses Vergehen, der Entmannung, sind Nachklänge in dem rationalistisch entstellten Genesisbericht erhalten. Einen Rest der Kastration erblicken wir im Ausschneiden der „Rippe"[1], was auch Ed. Stucken („Beitr. zur orientalischen Mythologie", 1904) vom mythologischen Gesichtspunkte aus als Entmannung durch Jahwe auffaßt (S. 472), indem er hinzusetzt: Aus Adams Rippe entsteht das erste Weib, wie aus dem abgeschnittenen Phallus des Kronos die Aphrodite (S. 224). Auch die spätjüdische Überlieferung schildert die Paradiesschlange mit Füßen und aufrechtstehend wie ein Rohr (Wünsche, „Schöpfung", S. 31)[2], während ihr nach dem Sündenfall die Füße abgeschnitten (Entmannung) werden und sie im Staube kriechen muß.

Auf Grund dieser Deutung kann man aber den Mythus auch so lesen, daß durch die Kastration des Mannes das Weib entstehe und dann entspricht er vollauf der infantilen Anschauung, daß das weibliche Genitale durch „Abschneiden" des männlichen (als Strafe) entstanden sei. Diese infantile Theorie hat auch im Folklore ihr Gegenstück. Ein Märchen der Zalamo (Deutsch-Ostafrika) lautet: „Vor langen Zeiten, sagt man, da gab es keine Weiber, es gab nur zwei Männer, die lebten vom Honig. Der eine Mann kletterte oben auf einen Baum (und in diesem Baum innen war Honig) mit seinem Beil, den Honig herauszunehmen. Die Klinge fiel herunter und traf seinen Gefährten, der unten war. Und dieser, sein Gefährte, lag unten im Schlummer auf dem Rücken. Die Klinge fiel und traf ihn am Schamhügel, sie schnitt eine Blutstelle nach Weiberart (eine weibliche Scham)[3].

---

zur Herstellung unseres Bibeltextes verwendeten Quellen (Elohist, Jahwist und Priesterkodex) in Einklang bringen.

[1] Anderseits stellt dieses gewaltsame Öffnen des Körpers zur Erzeugung eines Menschen die infantile Geburtstheorie dar. Man vgl. die an das Zunähen im Märchen gemahnende Genesisstelle: „Und nahm seiner Rippen eine und schloß die Stätte zu mit Fleisch", II, 21.

[2] Man vgl. dazu Miltons Schilderung von der aufrecht gehenden Schlange (Paradies Lost).

[3] Ähnlich erzählt Balzac in einer seiner „Contes drolatiques": „Bei der Schöpfung habe der Teufel mit seinen Krallen einen tiefen Riß in die

Sein Gefährte stieg herunter und fragte ihn ‚was ist das?' Der antwortete: ‚die Axt hat mich so fertig zugeschnitten.' Da beschlief er sie, es wurde ein Mädchen geboren. Zum zweiten Mal beschlief er sie, es wurde ein Knabe geboren. Wohl, es wurden eine Menge Menschen, ihr Ursprung waren jene beiden Männer. Seit jenen Tagen müssen alle Weiber Blut verlieren, wie es der ersten geschah, ja alle verlieren Blut am Gesäß." („Anthropophyteia" IX, 396.)

Neben diesem infantilen Mythus von der Entstehung des Weibes durch Kastration des Mannes und dem bereits besprochenen Welt-elternmythus, der die Inzestphantasie des Sohnes mit der Urmutter zum Inhalt hat, ist nach einem zweiten damit verbundenen Mythus Eva als Geschöpf Jehovas seine Tochter (wie beim Menschenschöpfer Prometheus), mit dem er auf dem Wege der Schlangensymbolik geschlechtlich verkehrt. Wie bereits erwähnt kann diese Symbolik ebenso wie die Befruchtung durch Essen, geradezu als typisch für den Geschlechtsverkehr zwischen Vater und Tochter gelten, wie zahlreiche mythische Überlieferungen beweisen. Nach einer orphischen Überlieferung (Roschers Lexikon) soll Zeus seiner Tochter Persephone in Schlangengestalt beigewohnt haben, indem er sich zu der in einem Wolkenberge verborgenen Tochter durchbohrt. Die gleiche Symbolik findet sich in der germanischen Mythologie wieder, wo Odin in Gestalt einer Schlange zu der im Felsen eingeschlossenen Gunlöd dringt und drei Tage und drei Nächte in ihren Armen ruht. Der Inzest erscheint hier in einem anderen Zusammenhang, wo es von Odin heißt, er habe mit seiner Tochter Jord den Thor gezeugt. Daß die gleiche Symbolik auch die neurotischen Phantasien beherrscht, zeigt eine gelegentlich von Dr. Alf. Adler erzählte Phantasie eines schwer hysterischen Mädchens, das behauptete, zwischen ihm und ihrem Vater bestehe eine Verbindung von der Gestalt einer Schlange (zum Teil auch eines Vogels). Die zeichnerische Darstellung dieser Verbindung erwies sich als unverkennbare Wiedergabe des männlichen Gliedes. Wie typisch die Schlangensymbolik speziell in der Inzestphantasie zwischen Vater und Tochter ist, beweist die Arbeit von Abraham im Zentralbl. f. Psychoanalyse II, 1912, S. 421 ff. und der Hinweis von Jones („Alptraum" etc., S. 31). Aus unseren

Haut der Eva gemacht und den Adam so lange nach vorn gezogen, bis ein Gebilde, seinem teuflischen Schweife ähnlich, entstand."

Analysen sind wir gewohnt, eine derartige Umkehrung, wie wir sie zur Aufklärung der entstellten Überlieferung vorgenommen haben, nicht vereinzelt vorzufinden und betrachten ihre mehrfache Anwendung im selben Zusammenhang als willkommenen Beweis, daß wir richtig gedeutet haben. Nun haben wir längst schon gesehen, daß die Überreichung des befruchtenden Apfels durch die Frau ebenfalls dieser Umkehrungstendenz zuzuschreiben ist, da in allen anderen Überlieferungen von der Eß-Befruchtung der Mann den Apfel der Frau überreicht[1]. Es offenbart sich hier die rationalistische Tendenz eines späteren Bearbeiters, der die Verführung des Mannes von der Schlechtigkeit des Weibes herzuleiten bemüht ist, ganz wie im griechischen Prometheus-Mythus auch ein später Weiberfeind die Erschaffung der Pandora als Bestrafung der Menschen hinzustellen suchte. Den Hinweis auf eine dritte Umkehrung im Sündenfallbericht, die zu unserer Auffassung von einem Nachklang der Weltelternmythe und des Vater-Tochter-Inzests ausgezeichnet stimmen würde, verdanke ich Dr. S. Ferenczi in Budapest, der mich auf eine Merkwürdigkeit in dem an den Sündenfall anklingenden Hesperiden-Mythus aufmerksam macht, dessen Bericht ich der Arbeit von Wünsche („Lebensbaum" S. 9) entnehme: „Nach den mythologischen Vorstellungen der Griechen ist der Apfelbaum als Lebensbaum zu betrachten, der im Garten der Hesperiden im äußersten Westen wuchs. Bei der Vermählung des Zeus mit der Hera brachten alle Götter dem Brautpaare ihre Geschenke dar. Gäa, die Erde, ließ einen Baum mit goldenen Äpfeln aus ihrem Schoß sprossen und übertrug seine Bewachung den Hesperiden, den Töchtern des Hespers, Gemahlin des Atlas. Da ihr Schutz sich aber unzureichend erwies, indem sie selbst den Früchten des Baumes fleißig zusprachen, setzte Gäa den hundertköpfigen, nie schlafenden Drachen Ladon, den Sohn des Typhon und der Echidna als Hüter ein. Durch seine Entsetzen erregende Gestalt sowie durch sein furchtbares Gebrüll verscheuchte dieser alle, die sich dem Baume nähern wollten." — Als Herakles vom Könige Eurystheus den Auftrag erhielt, aus dem Garten der Hesperiden für ihn drei Äpfel zu holen, wandte er sich an Atlas, den Vater der Hesperiden, mit der Bitte, ihm die Äpfel zu verschaffen. Nach einer anderen Überlieferung holte

[1] Eine weitere Umkehrung, nämlich die der „Schlangenbotschaft", glaubt Frazer („The Folk-Lore in the Old Testament", I, 52) im Sündenfallmythus feststellen zu können.

Herakles die Äpfel selbst, wobei er den Drachen erschlug. „Da die Äpfel aber zur Lebensbedingung der Götter gehörten und es ohne sie um ihre Fortexistenz geschehen gewesen wäre, so überbrachte sie Herakles der Pallas Athene, die sie wieder in den Garten zurücktrug." — „Wie Diodor berichtet, befreite Herakles die Hesperiden aus den Händen des Busiris, der sie geraubt hatte, für welche Tat sie ihm freiwillig die Äpfel ihres Vaters überließen. Antike Bildwerke zeigen den Apfelbaum mit dem Drachen im Hesperidengarten in den verschiedensten Beziehungen zu Herakles. Eine der merkwürdigsten Darstellungen ist ein Vasenbild in Neapels antiken Bildwerken, das Gerhard und Panofka S. 353 beschreiben. Der Baum ist von einer Schlange[1] umwunden, die von einer Hesperide aus einer Schale getränkt wird, eine andere Hesperide pflückt einen Apfel, eine dritte will einen pflücken. Herakles hat bereits einen in der Hand. Zwei andere Figuren stellen Pan als Windgott und Hermes als Seelenführer (Psychopompos) dar. Ferenczi bemerkt dazu, daß hier im Gegensatz zum biblischen Bericht die Schlange als Hüter der Frucht (eine Rolle, die nach dem biblischen Sündenfall der Cherub mit dem bloßen Schwert inne hat), und nicht als Verführer zum Genuß derselben auftritt und bringt dies mit ihrer väterlichen Bedeutung, die wir bereits angeführt haben, in Zusammenhang, indem er meint, der Vater verbiete den Genuß dieser Frucht. Die gleiche Vorstellung von dem seine Töchter mit der Eifersucht eines Gatten hütenden Vater finden wir in einer Reihe anderer Überlieferungen, wie beispielsweise in der Jethro-Sage, wo alle Freier der Tochter auf eine verderbliche Probe gestellt werden (der Schlangenstab), ferner in der Tobias-Legende, sowie in abschwächender Modifikation in der Thamar-Geschichte, wo der Vater den Tod seiner Söhne erhofft, um seine Schwiegertochter besitzen zu können. Die Deutung des Genesis-Berichtes auch in diesem Sinne fügt sich vollkommen unserer Auffassung von der Welternmythe an und ist neben der

[1] Der Drache Ladon, der die Äpfel der Hesperiden bewacht, zeigt direkt sexuelle Bedeutung in einer von Jeremias (l. c. S. 600, Anm. 2) mitgeteilten Parallele zur Jonas-Mythe, wo der Drache Ladon den dem Osiris abgeschnittenen Phallus verschlungen hat und ihn nach drei Monaten wieder ausspeit, worauf das neue Leben entsteht. Im ägyptischen Mythus wird das dem Osiris abgeschnittene Glied durch ein hölzernes vom Stamm der Sykomoren ersetzt (Creuzer: „Symbolik", S. 22), und in dem nachgebildeten Märchen von Anepu wachsen statt des abgeschnittenen Phallus in einer Nacht zwei riesige Sykomoren auf.

bereits erwiesenen verführerischen Bedeutung der Schlange im Inzest von Mutter und Sohn ein Ausdruck der dieser Verbindung entgegenstehenden des (Himmel-) Vaters mit der Mutter Erde (und Tochter), die ja nur ein Symbol der menschlichen Erdenmutter darstellt. — Nach Stucken („Astralmythen") wären übrigens alle Mythen im letzten Grunde Schöpfungsmythen, was sich psychoanalytisch auf die infantile Sexualneugierde und ihre aufs Universum projizierten Versuche zur Erkenntnis zu gelangen (Welteltermythe: Gewaltsame Trennung der Ureltern durch den Sohn) reduzieren würde. Die bereits ethisch gefärbten Vorstellungen des Himmelsvaters und der Mutter Erde bilden dann späterhin den Ausgangspunkt der Religionen (Genesis).

Daß diese symbolisch eingekleideten Sexualtheorien von der Zeugung, Befruchtung und Geburt[1] mit ihrer Annahme eines notwendigerweise zum Inzest führenden ersten Menschenpaares (Welteltern) regelmäßig eine Rechtfertigung der kindlichen Inzestphantasie darstellen, wird uns nicht wundern, wenn wir wissen, daß dem Kinde diese Probleme eben an den Eltern zuerst aufgehen, und daß es nicht so sehr bemüht ist, sie theoretisch zu lösen, als vielmehr auf dem Wege der eigenen Lustgewinnung zu verwirklichen. Wenn ihm aber infolge der kulturellen Hemmung dieser Tendenzen ihre Lösung nur in Form so wunderlicher und uns lächerlich erscheinenden „Theorien" gelingt, so wird uns bei all unserem Besserwissen doch die Einsicht vor jeder Überhebung schützen, daß uns die gleichen Probleme der Menschwerdung als biologische Fragen noch immer beschäftigen und wir nicht wissen, ob nicht unsere wissenschaftlichen Lösungen späteren Jahrtausenden ebenso unzulänglich erscheinen werden, wie dem Erwachsenen heute seine infantilen Sexualtheorien.

[1] Es kann hier nur angedeutet werden, daß diese Vorstellungen von der Entstehung des Menschen in der Völkerphantasie innig mit dem Vergehen des Menschen verknüpft sind. So ist beispielsweise der Baum des Lebens zugleich der des Todes, mit dem Lebenswasser erscheint das Todeswasser eng verbunden, der belebende Hauch führt zur Vorstellung der zum Himmel entschwebenden Lebensseele, die befruchtenden Äpfel erscheinen in der nordischen Mythologie als todbringend (Todesäpfel des Hel. Wünsche, „Lebensbaum", Anm. 3), wie ja das Apfelessen im Sündenfallmythus und noch im „Schneewittchen" todbringend ist. Als interessante Analogie zu dieser völkerpsychologischen Verknüpfung sei darauf hingewiesen, daß das Kind, wenn ihm die Sexualprobleme in ihrer realen Bedeutung vorzeitig nahetreten, darauf nicht selten mit Angst reagiert, die sich oft in die Angst vor dem Tode, dem Vergehen, kleidet.

IV.

ZUR DEUTUNG DER SINTFLUTSAGE.

Ein Beitrag zur Symbolschichtung im mythischen Denken.

„Manche Dichter geraten unter dem Malen schlechter Charaktere oft so ins Nachahmen derselben hinein, wie Kinder, wenn sie träumen zu pissen, wirklich ihr Wasser lassen."
Jean Paul.

Es kann sich hier nicht um eine erschöpfende Deutung der zahlreichen, durch Zeit und Raum so weit getrennten Sintflutüberlieferungen bei Kultur- und Naturvölkern handeln, welche dem Gestaltungs- und Bedeutungswandel dieses zum Teil hochkomplizierten Mythus im einzelnen nachgeht. Wir kennen heute bereits gegen 200 verschiedene Flutsagen, die rein stofflich schon eine eigene Bearbeitung erfordern würden. Wir wollen uns hier damit begnügen, das ungeheuere Material von einem einzigen symbolischen Gesichtspunkte aus zu beleuchten und von den ziemlich gut voneinander zu lösenden Schichtungen zwei dem Unbewußten angehörige und darum bis jetzt nicht beachtete besonders hervorzuheben. Wir betonen aber dabei nachdrücklich, daß wir die anderen Bedeutungen keineswegs zu leugnen oder in ihrer Geltung zu beeinträchtigen suchen, sondern sie für diesmal nur als längst und allgemein bekannt beiseite lassen. Dazu gehört z. B. die späte ethisch-religiöse Tendenz, die dem ursprünglichen Mythus — wie manche Parallelen bei den Naturvölkern zeigen — völlig abgeht und die sich charakteristisch bis in die Rationalisierung des Namens erstreckt, die aus der Sintflut, d. h. der großen Flut (sint = groß, ungeheuer) eine „Sündflut" als Strafe Gottes gemacht hat. Auch wollen wir die Berechtigung der ethnographischen Deutung, welche die Sage als Erinnerung an ein verheerendes Naturereignis auffaßt, hier nicht näher prüfen, nur bemerken, daß dieser Standpunkt, den für die babylonisch-biblische Sage

noch Eduard Sueß („Das Antlitz der Erde", Bd. I, S. 25 ff.) vertreten hat, von den Mythologen abgelehnt wird, welche diese Überlieferungen als echtes mythisches Gut betrachten. So hält auch Wundt (l. c. S. 457) es für „wenig wahrscheinlich, daß bei irgend einer dieser Sagen die geschichtliche Erinnerung an ein einzelnes Naturereignis im Spiel gewesen sei, wie dies vielfach angenommen worden ist". Wir stehen somit auf mythischem Boden, in dessen Bereich das symbolische Denken Geltung besitzt.

Wenn wir nun wirklich die Sagen von der großen, verheerenden Flut, aus der ein Menschenpaar oder ein Mensch durch Rettung in einem schwimmenden Kasten (Schiff) heil hervorgeht, mit der aus den Träumen erkannten Symbolik besser verstehen zu können glauben, so bestärkt uns darin die älteste Überlieferung der Flutsage selbst, nämlich der keilschriftliche Bericht, in dem eine dunkle, auf Traumvisionen hinweisende Stelle (v. 21—22) einen alten zugrundeliegenden Traumstoff zu verraten scheint. Ea, der Wassergott, verrät dem babylonischen Noah, dem Sitnapištim (= der Entkommene, der Gerettete) im Traume den geheimen Beschluß der Götter. Nach der Auffassung Jeremias' („Izdubar-Nimrod." Leipzig 1891, S. 53) entschuldigt sich Ea, nicht er habe das Geheimnis verraten, sondern im Traume sei seinem Schützling der Götter Ratschluß zuteil geworden. In der babylonischen Überlieferung erzählt Berosus, daß König Xisuthros durch einen göttlichen Traum gewarnt worden sei, alle Menschen würden in einer großen Flut umkommen, er selbst aber mit seiner Familie in einem Schiffe gerettet werden. Erscheint hier sogar die ganze Sintflutgeschichte als Angsttraum des schließlich aus der Not Geretteten eingekleidet, so kann es nicht zu kühn erscheinen, aus ähnlich verlaufenden Träumen des Menschen Schlüsse auf den Sinn dieses mythischen Ertrinkungstraumes zu ziehen.

Wir müssen aber dazu wenigstens mit einigen Worten auf eine ganz spezielle Gruppe von Träumen hinweisen, deren besondere Eigentümlichkeiten uns das Verständnis der hier in Betracht kommenden Symbolbildungen erschlossen haben. Auf Grund der Forschungen Freuds gilt uns der Traum nicht nur seinem latenten Inhalt nach als Wunscherfüllung (halluzinatorische Befriedigung), sondern sozusagen auch „funktional"[1], indem in gewissem Sinne alle Träume als

[1] Über den weiteren Geltungsbereich dieses Begriffes vgl. man die Arbeiten H. Silberers.

Bequemlichkeitsträume aufzufassen sind, die der Absicht dienen, den Schlaf fortzusetzen, anstatt auf die Einwirkung eines, sei es äußeren, sei es somatischen oder psychischen Reizes zu erwachen. „Der Wunsch zu schlafen, auf den sich das bewußte Ich eingestellt hat, und der nebst der Traumzensur dessen Beitrag zum Träumen darstellt, muß so als Motiv der Traumbildung jedesmal eingerechnet werden und jeder gelungene Traum ist eine Erfüllung desselben" (Traumdeutung, 3. Aufl., S. 170). Es ist darum auch kein Zufall, daß gerade jene Träume, welche die Bequemlichkeitsfunktion am deutlichsten wirksam zeigen, sich meist auch inhaltlich ohneweiters als offenkundige Wunscherfüllungen verraten, wie z. B. die Durstreizträume. Sie können dies aber merkwürdigerweise nur dann offenbaren, wenn die Bequemlichkeitsfunktion scheitert, also das Erwachen die Folge ist, wodurch die spezifische Qualität des Reizes festgestellt werden kann, auf den der Traum reagierte. Nun gibt es verschiedene Arten von Träumen, die fast immer zum Erwachen des Schläfers führen und die uns — jede in ihrer Art — direkte Einblicke in den Vorgang der Traumentstehung und Traumfunktion sowie der Symbolbildung gestatten, welche sonst nur auf mühseligen Umwegen oder überhaupt nicht zu erreichen sind. Es sind dies die sogenannten Leibreizträume, von denen Freud in seiner umfassenden Darstellung der Gesetze des Traumlebens sagt, daß auch die während des Schlafes auftretenden (somatischen) Reize, die zum Erwachen führen können, in eine Wunscherfüllung verarbeitet werden, deren andere Bestandteile die uns bekannten psychischen Tagesreste sind. „Die aktuelle Sensation wird in den Traum verflochten, um ihr die Realität zu rauben" (S. 170). Ist jedoch der (somatische) Reiz so groß, daß er nach realer Befriedigung verlangt, so kann der Traum seiner Funktion als Hüter des Schlafes nicht länger gerecht werden, der Träumer erwacht und vermag nun den Reiz abzustellen.

Es muß hier zum Verständnis des folgenden auf eine ganz spezielle und besonders wertvolle Eigentümlichkeit gewisser Weckträume hingewiesen werden. Sie verraten nicht bloß die Wunscherfüllungstendenz und den Bequemlichkeitscharakter ganz offen, sondern sehr häufig auch eine völlig durchsichtige Symbolik, da nicht selten ein Reiz zum Erwachen führt, dessen Befriedigung in symbolischer Einkleidung im Traume bereits vergeblich versucht worden war. Insbesondere ist dies bei jenen körperlichen Bedürfnissen

der Fall, deren unzeitgemäße Befriedigung seit der Kindheitserziehung als anstößig gilt und auch so empfunden wird: also bei den exkrementellen und späterhin in ähnlicher Weise bei den sexuellen. Die letzteren führen zu den Pollutionsträumen, die ja in der Regel mit einer unverhüllt sexuellen Situation und dem Erwachen enden. In wie schlagender Weise diese „Weckträume" am Schluß des Traumes den verursachenden Reiz unverhüllt darstellen uns also direkte Einblicke in die Symbolbildung und Symbolbedeutung gewähren, habe ich an einzelnen Beispielen zu zeigen versucht[1]. Der eigentümliche Charakter der Pollutionsträume gestattet uns nicht nur gewisse, bereits als typisch erkannte, aber doch heftig bestrittene Sexualsymbole direkt durch die restlose Funktion des Traumes zu entlarven, sondern vermag uns auch zu überzeugen, daß manche scheinbar harmlose Traumsituation nur das symbolische Vorspiel einer grob sexuellen Szene ist, die jedoch meist nur in den relativ doch seltenen Pollutionsträumen zu direkter Darstellung gelangt[2], während sie oft genug in einen Angsttraum umschlägt, der gleichfalls zum Erwachen führt. Das gleiche gilt nun auch für die von den Reizungen des Darmausganges und der Blase ausgelösten Träume. Denn auch diese meist ängstlichen Träume, das Bett zu beschmutzen, sind den Pollutionsträumen analog zu nehmende Entladungsträume, die wie diese undeutlich beginnen und sich in dem Maße deutlicher fortsetzen, als der Trieb stärker wird. Erweist sich so der Wecktraum für den Schläfer als unwillkommene Störung, so ist er dem Psychoanalytiker ein willkommener Beweis für die Anwendbarkeit der empirisch gefundenen Symbolbedeutungen auch auf jene Traumgebilde, die nicht zum Erwachen führen und also keinen direkten Einblick in die somatischen Quellen und psychischen Vorgänge der Symbolbildung gestatten.

Im folgenden soll nun eine bestimmte Gruppe von Symbolen und ihrer Schichtung, die wir aus dem H a r n r e i z - W e c k t r a u m erkannt haben, in ihrer W i e d e r k e h r i m m y t h i s c h e n D e n k e n aufgezeigt werden. Der sogenannte „Harnreiztraum" ist ein so allgemeines

[1] „Die Symbolschichtung im Wecktraum." Jahrb. IV, 1912. — „Ein Traum, der sich selbst deutet." Jahrb. II., 1910. — Zum Thema der Zahnreizträume. Zentralblatt, I. Jahrg., S. 408 ff. — „Ein Stiegentraum." Mitgeteilt bei F r e u d, Traumdeutung[3], S. 217 ff. — „Aktuelle Sexualregungen als Traumanlässe." Zentralblatt, II. Jahrg., Heft 8.

[2] Vgl. dazu besonders den „Traum, der sich selbst deutet". (l. c.)

Erlebnis, daß er seit jeher die Aufmerksamkeit nicht nur der Traumforscher auf sich gelenkt hat. Auch ist seine in hohem Maße durchsichtige und stereotype Symbolik längst erkannt und ausführlich beschrieben, wenn man auch noch nicht dazu gelangt ist, die bereits der Antike völlig geläufigen Tatsachen psychologisch zu verstehen und in ihrer vollen Bedeutsamkeit für das Seelenleben des Einzelnen und der Völker würdigen zu können.

Schon Hippokrates vertrat die Auffassung, daß im Traume eine Umwandlung innerer Sensationen in symbolische Vorgänge stattfinden könne, und nach seiner Meinung bedeutet es eine Störung der Blase, wenn man von Fontänen und Brunnen träumt[1]. Am eingehendsten von allen Traumforschern hat sich R. A. Scherner in seinem Buche: „Das Leben des Traumes" (Berlin 1861, S. 187 ff.) mit der Symbolik des Harndrangtraumes beschäftigt. Und wenn er auch in der ausschließlichen „Leibessymbolik" befangen, den reichen psychischen Anteil am Traumleben und an der Symbolbildung übersieht, so scheinen uns seine Ausführungen doch gerade bei diesem vom organischen Reiz beeinflußten Material als Vorstudie der ausführlichen Mitteilung wert, wobei wir die für die nachfolgenden Ausführungen bedeutsamsten Symbole hervorheben.

„Der Harnreiztraum ist eine der allergewöhnlichsten Traumbildungen der Nacht, begleitet stetig die Ansammlung des Harns in der Harnblase und gibt die symbolischen Gebilde dafür. Frauen liefern die ausgebildetsten Formen dieses Traumes, teils wegen ihrer leicht aufregbaren Phantasie, teils wegen der Begünstigung der Harnsammlung in der weiblichen Blase. Die meisten Traumerzählungen der Frauen sind voll symbolischer Schilderungen für diesen organischen Reiz, obwohl bei der bisherigen Unkunde über das Traumleben sie sich des natürlichen Grundes nicht bewußt sind."

„Das allgemeinste Symbol dieses Traumes ist das Wasser, entsprechend der organischen Flüssigkeit der Harnblase. Weil aber die Harnblase im Zustande größeren oder geringeren Dranges viel Harn enthält, so entspricht dem unmittelbar das allbekannte Bild

---

[1] Diese sowie eine Reihe anderer interessanter Angaben entlehne ich Ellis': „Die Welt der Träume", deutsche Ausgabe von Kurella, 1911 (S. 89 ff. und S. 167). Zum Thema der „vesikalen" Träume vgl. man noch in desselben Autors: „Geschlechtstrieb und Schamgefühl" (3. Auflage, Würzburg 1907) die Ausführungen S. 262 ff..

von der großen Menge des Wassers in Strömen, Flüssen, Teichen, bei Überschwemmungen u. dgl., wobei die Träumerin als Zuschauerin usw. mit interessiert erscheint. Weil sich die Nerven, auf welche der Druck des Wassers in der Harnblase wirkt, in Erregung befinden, sowie weil sie die Neigung haben, den angesammelten Harn zum Ausströmen zu bringen; so ist es zumeist das Bild des brausenden, Wellen schlagenden, hochflutenden, die Ufer zu überschreiten suchenden Wassers, welches die Träumerin zu sehen meint. Und weil endlich der starke Harndrang die entsprechenden Nerven in peinliche und widrige Aufregung versetzt, so ist die Malerei des hochflutenden Wassers stetig von Gefahrszenen begleitet, d. i. die Träumerin steht am Ufer des Stromes oder auf einer Brücke und sieht darin Menschen und Tiere mit den Wellen kämpfen, worüber ihr Gemüt die heftigste Angst erfährt; oder irgend eine ihrer geliebten Personen fällt ins Wasser hinein, bei den Müttern (stehende Form) das Kind."

„Sind die Träumerinnen nur Zuschauerinnen bei Gefahrszenen, so zeigt dies geringeren Peindruck des Bedürfnisses, als wenn die Phantasie sie selbst als die in Gefahren Befindlichen malt; der stärkste Harndruck aber zeichnet sich durch den Untergang des in Wassergefahr Schwebenden, sei es der Träumer selbst oder ein von ihm sehr geliebtes Wesen, und steht offenbar in den Gefahrträumen der Mutter das bedrohte Kind der Selbstgefahr der Mutter an Intensität gleich."

„Der gelindere Harndrang weckt nur gleich gelindere Bilder. Man geht in starkem Regen, oder es gießt wie mit Kannen, man ist dabei vor dem Regen geschützt oder nicht; man badet oder watet in seichtem Wasser, gelangt dabei mit dem Körper nur so tief in die Flut, als die Höhe der Blasenlage im menschlichen Körper ist . . ."

„Die Häufigkeit der Harnreizträume bewirkt es, daß die Phantasie auf diesem Gebiete eine große Mannigfaltigkeit der Darstellung entfaltet. Oft sehen wir im Traume einen Hund über den Platz springen, sein Anlauf von der Zaunecke zeigt deutlich seine symbolische Bedeutung; oder der Junggeselle träumt (wörtlich nach der Traumtatsache), ihm sei plötzlich ein kleines gewickeltes Kind gebracht worden, er lege es zu allem andern unnützen Zubehör auf den Ofen; regelmäßig kommt die Aufwärterin, um es zu nähren,

sie tut es, inzwischen begegnet dem Säugling das Allernatürlichste; und der Strahl trifft den Träumer, die Aufwärterin wirft das Glas mit der Milch um und sie fließt heraus . . . Auch die Aktion des Biertrinkens steht oft für Harnreiz, inwiefern dem Biertrunke diese Bedürfnisverrichtung zu folgen pflegt" (S. 196).

„. . . Oder es versetzt uns der Harnreiz mitten in einen fürstlichen Palasthof, worin der Springbrunnen und sein rundes Wasserbassin unser Augenmerk fesselt (rundes Bassin für Blase, springendes Wasser bei Entleerung der Blase)."

„Bei den Männern schlägt der stärkere Harndrang stets in die Reizung der Geschlechtssphäre und deren symbolische Gebilde über; aber auch bei Frauen begegnet Ähnliches, wegen der unmittelbaren Verbindung von Harn- und Geschlechtsorganen wie beim Manne so beim Weibe . . . der Harnreiztraum ist oft der Repräsentant des Geschlechtstraumes zugleich" (S. 192).

Die analytische Untersuchung dieser Gruppe von Träumen ermöglicht es, die von den alten und neueren Traumforschern, besonders von Scherner, bereits gekannte Tatsache typischer Harndrangsymbole nicht nur zu bestätigen, sondern auch durch das Scheitern der Bequemlichkeitsfunktion vom Traum direkt erweisen zu lassen. Die gebührende Beachtung des wesentlichen psychischen Anteils an der Symbolbildung und der dabei verwendeten Mechanismen gestattet aber auch, die allgemein menschliche Bedeutung dieser Symbolik breiter zu fundieren, und nötigt uns damit, sie in den rein psychischen Gebilden der Einzel- und Volksseele, wo sie gänzlich losgelöst vom organischen Faktor erscheint, im selben Sinne anzuerkennen und so wieder ihre im Traumleben erkannte Bedeutung zu stützen und zu vertiefen.

Als besonderes Ergebnis dieser Untersuchung ist hier die auf Grund der gleichen Symbolverwendung ziemlich weitgehende Ähnlichkeit der vesikalen und der sogenannten „Geburtsträume" hervorzuheben, die doch wieder bis zu einem gewissen Grade scharf differenzierbar sind[1]. Es wird dabei vollkommen deutlich, daß beispielsweise die Symbolik des „Naßwerdens" bald als Befürchtung der

---

[1] Scherner kennt infolge der Vernachlässigung des psychischen Anteils an der Symbolbildung diese Differenzierung allerdings nicht und nimmt also häufig auch exquisite Geburtsträume als „Harndrangträume".

Enuresis, bald als Befürchtung der Gravidität aufgefaßt ist[1]. Kennt man außerdem die von Freud aufgedeckte unbewußte Bedeutung des „Rettens" im Sinne des Kindermachens, so ergibt sich die weitere Parallele, daß auch in der Rettung aus der Gefahr des Ertrinkens, die nur für das Bettnässen zu gelten scheint, doch bereits die sexuelle Bedeutung mitschwingt, die sich, losgelöst vom Organreiz, als solche offenbart. Ähnliches gilt für das vesikale Schwimmen im Wasser oder auf einem Schiff, dessen Geburtsbedeutung uns längst vertraut ist, während die vesikale Bedeutung in dem hierzulande gebräuchlichen Ausdruck „schiffen" für urinieren ihren sprachsymbolischen Niederschlag gefunden hat, dessen unbewußte Äußerung keineswegs an die sprachliche Brücke gebunden ist. Es erscheint die ganze Skala der vesikalen Traumsymbolik, wie sie von Scherner so erschöpfend geschildert wurde, in einer anderen Schichte des Traumes sozusagen sexuell unterfüttert und im Sinne einer erotischen Wunscherfüllung verwendet. Diese schichtenförmige Parallelisierung und Differenzierung von vesikalen und Geburtsträumen, die sich oft in weitgehendem Maße der gleichen Symbolik bedienen, läßt sich auch in der mythenbildenden Phantasietätigkeit aufzeigen und zum Verständnis einzelner mythischer Motive und Erzählungen verwerten. Wenn wir im folgenden diese beiden Bedeutungen der gleichen Symbole in schematischer Sonderung wiedergeben, so soll damit nicht gesagt sein, daß das Symbol entweder die eine oder die andere Bedeutung in einem speziellen Falle haben müsse, sondern daß dasselbe Symbol gleichsam in zwei verschiedenen Schichten eines und desselben Phantasieproduktes diesen beiden Bedeutungen entsprechen kann.

Die gleichen Symboldarstellungen, die im infantilen Sinne der vesikalen Bedeutung entsprechen, erscheinen im rezenten Sinne in exquisit sexueller Bedeutung: Wasser = Urin = Sperma[2] = Geburts-

---

[1] Diese beiden Bedeutungen zeigt auch ein und dasselbe Symbol in dem von Freud gedeuteten Traum seiner Patientin Dora („Bruchstück einer Hysterieanalyse", Kl. Schr., 2. Folge, 55 ff.).

Havelock Ellis glaubt ein sicheres Kriterium zur Bestimmung des verursachenden Reizes im Organempfinden des Träumers beim Erwachen gefunden zu haben, übersieht aber gänzlich, daß sämtliche von ihm verwerteten vesikalen Träume aus der Zeit der Gravidität(!) seiner Versuchsperson stammen („The Journal of abnormal Psychology", 1913).

[2] Folkloristisches Material zur Identifikation von Urin und Sperma bringt Jones „Das Salz". Imago I, 1912, 473.

wasser[1]; regnen = urinieren = sexuelle Entleerung (Pollution); naß werden = Enuresis Koitus = Gravidität; schwimmen = Urinfülle = Aufenthalt des Ungeborenen[2]; Schiff = „schiffen" (urinieren) = Fruchtbehälter (Kasten); Reisen (Fahren—Aussteigen) = Aufstehen aus dem Bett = geschlechtlich verkehren („fahren", Hochzeitsreise). Diese entwicklungsmäßige psychische Schichtung, die ein ursprünglich im infantilen Sinne gebrauchtes Symbol späterhin mit der rein sexuellen Bedeutung verschmilzt und überlagert, wird ermöglicht, weil das Unbewußte nur eine Art von Lust kennt und die im Kindesalter erfahrene Exkretionslust im weitesten Sinne (auch Enuresis usw.) einfach gleichsetzt der später erfahrenen sexuellen Lust.

Die im Traumleben des Individuums aufgedeckte Symbolik ist jedoch, wie wir bereits seit geraumer Zeit wissen und zu unserer Überraschung, aber auch Befriedigung, erkannt haben, keineswegs der Willkür des Träumers und seiner Psyche überlassen, sondern kehrt in gesetzmäßiger Form und Bedeutung im unbewußten Seelenleben der anderen Individuen gegenwärtiger und längst vergangener Zeiten wieder, so daß wir sie als völkerpsychologisches Gebilde ansehen und würdigen dürfen. Es setzt sich aber diese typische Ausdrucksweise des Unbewußten nicht nur über die Einzelseelen, Zeiten, Weltteile und Völker, sondern auch über die damit aufs innigste verknüpfte Sprache hinweg, die einmal diesem psychischen Symbolbild auch lautlichen Ausdruck verleiht, ein andermal bloß bildlichen. So wird nun die Symbolik, ähnlich wie man das von der Musik behauptet hat, zu einer weit auseinander liegende Rassen, Gebiete und Kulturperioden verbindenden und einander seltsam annähernden Zeichensprache. Es wird daher nicht verwundern, wenn wir zu der kleinen Auslese aus dem völkerpsychologischen Beweismaterial für unsere Symbolik die disparatesten psychischen Gebilde, wie Mythen, Märchen, Sagen der Kulturvölker und die Überlieferungen der Naturvölker ebenso heranziehen wie Glaube, Brauch und Sprache, ja selbst den unscheinbaren und geringgeschätzten Witz der Beachtung würdig finden.

Aus dem reichen Schatz dieser dem unbewußten Seelenleben

---

[1] Identisch mit einer von Stekel („Die Sprache des Traumes", 1911) aufgestellten „symbolischen Gleichung".

[2] Das Geburtswasser ist in einer Reihe anderer mythischer Überlieferungen als Totenfluß (Styx) gebraucht. Vgl. „Die Lohengrin-Sage".

eigentlich entstammenden psychischen Bildungen kann im folgenden nur ein geringer Bruchteil in skizzenhafter Aneinanderreihung geboten werden, der nur einen Begriff von der weitreichenden und allgemeingültigen Symbolik zu geben vermag, durch deren breite Fundierung und psychologisches Verständnis es uns anderseits erst möglich geworden ist, eine Reihe volkskundlicher Überlieferungen von einer neuen, bisher wenig beachteten Seite würdigen und verstehen zu lernen.

Wenn wir den Reigen mit dem Witz eröffnen, so geschieht es nicht nur deshalb, weil er das relativ einfachste und zugleich offenkundigste Phänomen dieser Art ist, sondern auch, weil wir erkannt zu haben glauben, daß die ungeheuere Zahl von exkrementellen Witzen uns Lust auf Kosten der seit der Kindheit verdrängten kopro- und urophilen Neigungen auf dem Wege des psychischen Ersatzes (Sublimierung) verschafft. Es kann sich ja in diesem Zusammenhang nicht darum handeln, durch eine vollzählige Sammlung dieser zum großen Teil zotigen, manchmal aber in recht ergötzlicher Weise menschliche Schwächen empfindlich treffenden Geschichten den Leser abzustoßen oder zu belustigen. Doch sei es gestattet, wenige charakteristische Beispiele anzuführen, von denen jedes in seiner Art etwas bedeutet. Daß der Witz dabei, ganz wie der Traum[1], die sprachliche Zweideutigkeit besonders bevorzugt, braucht wohl kaum ausdrücklich erwähnt zu werden. Das erste Beispiel mag uns die typische Regensymbolik vorführen, die überhaupt zu den verbreitetsten und durchgehendsten psychischen Bildungen gehört. Ein Ausspruch, der einer in Wien bereits zur mythischen Figur gewordenen Parvenüsgattin zugeschrieben wird: Sie soll für ihr Pferdegespann verschiedene Geschirre haben; ein elegantes für Nachmittagsspazierfahrten auf dem Ring oder in den Prater, und ein schlechteres für nächtliche Fahrten vom und zum Theater oder Ball. Wie besorgt sie um das schöne Geschirr ist, weiß die Anekdote darin anzudeuten, daß sie bei Beginn eines Regens dem Kutscher zurufen läßt: „Johann, holen Sie das Nachtgeschirr, es tröpfelt." Von derselben Trägerin einer ganzen Reihe ähnlich anstößiger Anekdoten erzählt man noch eine andere gleichbedeutende Geschichte: Bei

[1] Vgl. Freud, „Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten", 2., vermehrte Auflage, 1912.

einer bis in die frühen Morgenstunden dauernden Festlichkeit ist sie an einem Tische sitzend ein wenig eingenickt und wird in zarter Weise von ihrem Nachbar durch geräuschvolles Einschenken des Champagners in ihr Glas halb geweckt. Sie glaubt sich bereits zu Hause in ihrem Bett, und indem sie das Geräusch auf ihren sein erstes und dringendstes Morgengeschäft verrichtenden Gatten bezieht, fragt sie, seinen Namen flüsternd: Was, du stehst schon auf? — In dieser von einem boshaften Witzbold ausgeklügelten Situation wird das Ganze noch zum Überfluß in eine Art traumhafte Einkleidung gebracht. Daß die Entstehung dieser Witze aber nicht bloß auf eine gewisse Gesellschaftsschichte, Rasse oder Sprache beschränkt ist, mag der folgende englische Scherz zeigen, dessen Kenntnis ich einer gelegentlichen Mitteilung von Dr. Ernest Jones verdanke. Eine auf die frühere Königin von England bezügliche Scherzfrage, die sich wieder des Wortgleichklangs und der Zweideutigkeit bedient, lautet: When does the Queen reign (rain) over China? — Antwort: When she sits on her champer pot. — Auch Sokrates soll, als ihn Xanthippe mit einem Nachttopf gekrönt hatte, den Spöttern zugerufen haben: Niemals ward dies als Wunder geacht', daß Regen folgt, hat der Donner gekracht. (Zitiert nach Jones: „Alptraum" etc., S. 84.) — Eine direkte Einkleidung des Enuretikertraumes findet sich in einem südslawischen Schwank mit dem Titel: „Vor Schrecken"[1]. „Der Pascha nächtigte beim Beg. Als der Morgen tagte, da lag noch der Beg und mochte nicht aufstehen. Fragt der Beg den Pascha: „Was hat dir geträumt?" — „Ich träumte, auf dem Minarett wäre noch ein Minarett gewesen." — „Uf, das wäre", wundert sich der Beg. „Und was hast du noch geträumt?" — „Ich träumte," sagt er, „auf diesem Minarett stünde ein Kupferbecken, im Becken aber wäre Wasser. Der Wind weht, das Kupferbecken wiegt sich. Ja, was hättest du getan, wenn du dies geträumt hättest?" — „Ich hätte mich vor Schrecken sowohl bepißt als beschissen." „Und siehst du, ich habe mich bloß bepißt." — Die beiden übereinander getürmten Minarette sind als Symbol des männlichen Gliedes, das Becken als Glans sowie als Harnblase

[1] Mitgeteilt von F. S. Krauß („Anthropophyteia", Band V, S. 293, Nr. 697). Den Hinweis darauf verdanke ich Herrn Prof. Ernst Oppenheim in Wien.

und das Wasser als Urin so deutlich in dem auf grobe Wirkungen berechneten Schwank ausgedrückt, daß jeder weitere Kommentar unnötig ist.

Ehe wir uns von dem auf allgemeine Wirkung berechneten Witz dem weiteren in Sage und Mythus widergespiegelten Symbolmaterial zuwenden, sei noch an ein paar kleinen unscheinbaren Beobachtungen auf die auffällige Konstanz und immerwährende spontane Wiederkehr der wenigen primitiven Menschheitssymbole hingewiesen, die insbesondere die Identifizierung des Regens oder des großen Wassers mit dem Urinieren betreffen. So wird mir von verläßlicher Seite die Beobachtung an einem $1^1/_2$jährigen, kaum der Sprache mächtigen Kinde mitgeteilt, welches beim Fenster gehalten, den Beginn eines Regens sieht und dazu bemerkt: Himmi wawa (wawa war die ihm geläufige Bezeichnung für urinieren). Einer freundlichen Mitteilung des Herrn Dr. Karl Weiß in Wien verdanke ich die Beobachtung an einem $2^1/_2$jährigen Mäderl, das beim ersten Anblick eines Teiches verwundert fragt: „Wer hat das große Pischpisch gemacht?" Ein 12jähriger Junge, der seine starken kopro- und urophilen Neigungen zum Verdruß seiner Eltern und Erzieher in dem häufigen und aufdringlichen Gebrauch der diesem Kreise angehörigen obszönen Worte verrät, sagt, als er das Geräusch eines beginnenden Platzregens hört: „Der Josef geht auf die kleine Seite." Josef ist Kutscher, ein kräftiger, riesenhafter Kerl, der ihm durch seine übermenschlichen Organe und Leistungen riesig imponiert und dem er darum auch diese Fülle und Kraft des Harnstrahles am ehesten zutraut, wobei gewiß auch der Eindruck vom Strahlen der Pferde mitgewirkt haben mag. Ein andermal findet er es in einem Briefe an einen Kollegen mitteilenswert, daß unlängst zu seiner und seiner jüngeren Brüder größten Erheiterung, eben als sie im Begriffe waren zu einem gemeinsamen Urinieren in den Garten zu gehen, plötzlich heftiger Regen einsetzte. Als er die Sage vom Raub der Proserpina las, worin erzählt wird, daß Dis in der Nähe einer sizilianischen Stadt in die Erde gefahren und an dieser Stelle plötzlich ein See entstanden sei, legt er sich dieses Wunder ganz rationalistisch aus, indem er bemerkt, er werde halt dabei „gewischerlt" haben. Ähnlich erklärt eine von F. Boas („Indianische Sagen", S. 174) mitgeteilte Sage der Tlatlasikoalaindianer die Entstehung der Seen und Flüsse durch das Wasserabschlagen eines Menschen. In einer

anderen Sage (S. 238) entsteht beim Harnen einer Frau ein großer Fluß, und ähnlich bewirkt in der „Edda" (übersetzt von Gering, S. 362) Geiröds Tochter Gjalp das Anschwellen des Flusses Wimur. In den kosmogonischen Mythen der Bewohner der Insel Kadiack wird berichtet, daß die erste Frau, „indem sie Wasser abschlug, die Meere erschuf"[1]. Auch in Südafrika glaubt man, daß das Meer von einem Weib erschaffen wurde, zweifellos auf dieselbe Weise[2]. In dem australischen Schöpfungsmythus hingegen ist es ein Gott, Bundjil, der das Meer schuf, „indem er viele Tage lang auf die Erde urinierte"[3].

Auf Grund dieser Symbolik läßt sich vom Traume her auch das über die ganze Erde verbreitete mythische „Motiv der magischen Flucht" verstehen: das ist die Verfolgung durch einen Feind, die durch übernatürliche Hindernisse verzögert, zur schließlichen Errettung des angstvoll Flüchtenden führt. Seit Laistner („Das Rätsel der Sphinx", Berlin 1889) die Auffassung geltend gemacht hat, daß eine Reihe mythologischer Motive sich als Darstellungen unverstandener Alptraumerlebnisse verstehen ließen, ist die Ableitung dieser ängstlichen Verfolgungen aus dem Traumleben fast allgemein anerkannt[4]. So heißt es bei Wundt („Völkerpsychologie", II. Band, Teil 2, S. 109 ff.): „Bei allen diesen, sei es selbständig entstandenen, sei es zugewanderten Motiven der Bedrohung durch verfolgende Feinde und Ungeheuer und der wunderbaren Rettung spielt übrigens der Angsttraum und seine Lösung, dessen Bedeutung auch für die Darstellung von Ungeheuern bereits früher betont wurde, wiederum eine unverkennbare Rolle." Auf Grund unserer Kenntnis der allgemein-menschlichen Symbolik sind wir vielleicht imstande, wenigstens ein Detail dieser „magischen Flucht" zu verstehen und damit dem zugrunde liegenden Angsttraum einen speziellen Inhalt zuzuerkennen. Die magische Flucht wird gewöhnlich durch drei zauberkräftige Dinge bewirkt[5]: durch

[1] Lisiansky, „Voyages round the World". 1814.
[2] Lang, „Myth. Ritual and Religion". 1887. Vol. I. p. 91.
[3] Smyth, „The Aborigines of Australia". 1878, Vol. I. p. 429.
[4] Ehrenreich (l. c. S. 149): „Bei den Nordamerikanern bilden die Traummythen den integrierenden Bestandteil der Mythologie . . . Bei den Pima und Yuma bilden die Träume nach ihrer eigenen Angabe sogar die einzige Quelle der Mythologie."
[5] Die 15 verschiedenen über die ganze Erde verbreiteten Varianten hat Ed. Stucken in seinen „Astralmythen" S. 606 zusammengestellt; vgl. auch die dort beigegebene Taf. 3. — „Magische Flucht" bei: Boas, „Sagen" 253 u. a. O. — Castren, „Ethn. Vorlesungen" 165. — Poestion, „Island" 39 ff., 151 ff.

einen Wetzstein oder Messer, das sich beim Zurückwerfen in einen steilen Berg verwandelt, den der Verfolger erst übersteigen muß, mittels eines Kammes, aus dem ein undurchdringlicher Wald wird, und vermöge eines Tropfens Fischöl, das zu einem ungeheuren See anwächst, der die weitere Verfolgung unmöglich macht und so die Rettung bewirkt. Nun kennen wir den kleinen Tropfen, der sich rasch in ein großes Wasser verwandelt, aus der Harndrangsymbolik und dürfen also diese bereits als Angsttraum anerkannte mythische Motivgestaltung als ängstlichen Wecktraum ansehen, der die Beschmutzung des Schlafenden glücklich verhütet. Daß dieser Traum gern (wie z. B. bei Boas, S. 267 ff.) einem weiblichen Wesen zugeschrieben wird, steht nicht nur in völliger Übereinstimmung mit der bereits von Scherner gemachten Beobachtung, daß Frauen eher zu derartigen Träumen neigen, sondern weist uns auch, wenn wir die Vorgeschichte dieser Flucht in Betracht ziehen, auf das dem ganzen Traum zugrunde liegende erotische Motiv, dessen Ablehnung die Frau meist zur Flucht veranlaßt (Abneigung gegen einen bestimmten Mann). Unsere Auffassung von dem mit unheimlicher Schnelle anwachsenden Tropfen Fischöls als Urinsymbol (auch in einem Falle Krafft-Ebings vertritt das Öl den Urin) wird aufs Schlagendste bestätigt durch eine Version bei Boas, wo die Flucht des Mädchens dem Manne durch den Nachttopf angezeigt wird, was sonst absolut keinen Sinn haben könnte. Durch diesen überraschenden Beweis ermutigt, dürfen wir mit Rücksicht auf die dem Mythus zugrunde liegende sexuelle Verfolgung des Mädchens durch den brünstigen Mann wohl die anderen „zauberkräftigen" Elemente der magischen Flucht in sexualsymbolischem Sinne auffassen. Der Wetzstein und das Messer sind typische Penissymbole, deren wunderbares und rasches Anwachsen uns aus zahlreichen einwandfreien Analysen als Bilder der Erektion geläufig sind[1] und der „Wald" kann in diesem Zusammenhange nichts anderes als die Schamhaare symbolisieren. Ehe man diese Deutung als willkürlich und gesucht zurückweist, beachte man noch, daß wieder auf Grund dieser Auffassung, und nur auf Grund derselben ein sonst un-

---

217 ff. — Pentamerone, I, 159 ff., 74 ff. — Frobenius, „Völkerkunde" I, 292 f. — Kreutzwald, „Esthn. Märchen", 198 ff. u. a. m.

[1] Bei Beziehung der mythologischen Traumerzählung auf einen Mann wäre man versucht, an die durch Harndrang hervorgerufenen Morgenerektionen zu denken.

verstandenes Detail einen guten Sinn bekommt. Wie früher der Nachttopf als Rudiment der ursprünglichen Bedeutung isoliert in der Sage steht, so erklärt sich aus unserer Deutung, warum bei der zweiten Wunderhandlung gerade ein Kamm zum Wald werden muß, wenn man diesen als symbolische Darstellung des Haarwaldes auffaßt. Diese Bedeutung des „Waldes" können wir aber nicht nur aus Traumanalysen (vgl. Freud: „Bruchstück einer Hysterienanalyse", Kl. Schr. II, S. 88)[1], sondern auch direkt aus verwandten mythologischen und dichterischen Bildern (der „Liebesgarten" und alle ihm entsprechenden Bilder) als allgemein-menschliche bestätigen. Es sei nur eine finnische Überlieferung (Stucken, S. 335) erwähnt, wo Wipuns Behaarung grotesk-gigantisch als Bewaldung beschrieben wird, wie auch sonst in den Kosmologien, welche die Welt aus einem Menschen entstehen lassen, die Behaarung meist zur Bewaldung wird. Auch in Ovids Darstellung von der Verwandlung des Atlas in ein Gebirge entsteht aus den Haaren der Wald (Metam. 4, 657). Dem Motiv der „magischen Flucht" liegt also ein sexueller Angsttraum zugrunde (sexuelle Verfolgung), der regressiv zum vesikalen Wecktraum wird, analog wie in den analysierten individuellen Weckträumen, wobei die fortwährende Verzögerung der Verfolgung und damit des Erwachens der Bequemlichkeitstendenz entspricht. Unterstützend mag in diesen Fällen gewiß die psychologische Tatsache mitwirken, daß ängstliche Empfindungen leicht zu Harn- und Stuhldrang führen, obwohl es für den Traum noch zweifelhaft ist, ob in ihm die (sexuell bedingte) Angst den Harndrang weckt oder der Harndrang die ängstliche Empfindung (das Bett zu benässen) im Verlauf seines Anwachsens steigert.

In diesem Sinne hat Laistner (II, 232 ff.) eine Reihe von Überlieferungen aufgefaßt, indem er ausführt: „Schweiß ist nicht das einzige Naß, wodurch sich ein Angstzustand verrät oder das dem Alptraum gemäß wäre (vgl. I, 45); es ist der vom Alp geplagten Menschheit nicht zu verdenken, wenn sie aus Rache die eigenen Schwächen ihm aufbürdete und keine Verantwortung für die Spuren seines Besuches übernahm. Sie erfand sogar einen Zauber, ihn an seiner angeblichen

---

[1] Siehe auch Riklin, „Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen" S. 37: „der Wald auf dem sogenannten Venusberg beim Weibe." Vgl. dazu den „Berg" bei der „magischen Flucht". Einige Überlieferungen, in denen ein zauberkräftiges Instrument dem Vater die Flucht der von ihm sexuell verfolgten Tochter anzeigt, hat Riklin (l. c. S. 80 f.) mitgeteilt.

Schwäche zu fassen. (Wolf: „Niederl. Sag.", S. 346; Nr. 254; Lütolf, S. 118) ... Offenbar sitzt in krankhaft veränderten Ausscheidungen der Alp selber oder wenigstens ein Stück von ihm; das nämliche Mittel, das ihn hindert, an jungen Ziegen zu saugen (oben S. 174 f.), wird deshalb in Mecklenburg angewandt, um Kindern die Unreinlichkeit abzugewöhnen (Wuttke: „Der deutsche Volksaberglaube", § 540). So erklärt sich die Vorstellung, daß „der Alp netzt" (vgl. I, 49): wo der Scherber steht, wird es naß am Boden: die Gongers auf Sylt hinterlassen ein Floß salzigen Wassers in der Stube; der griechische Kalikantsaros pißt in die Herdasche und in alle offenen Gefäße und wäscht sich mit dem darin vorgefundenen Wasser den Körper. Wenn nun der wilde Jäger sich gleichfalls wäscht und die wilde Jägerin zu eben diesem Zweck ihr eigenes Wasser nimmt (Jahn, S. 17, Nr. 19; Bartsch 1, 7. 19, Nr. 8. 23, 2; Kristensen, „Jyske Folkemnider" 4, 164, Nr. 210), so scheint dieser Zug, dem wir hier nicht weiter nachgehen können, mit dem von den netzenden Hunden in Zusammenhang zu stehen, und wiewohl die Auffassung, es habe eine naturmythische Zubildung zur Lur-Sage vom wilden Jäger stattgefunden, durchaus zulässig wäre, müssen wir uns doch bedenken, sie einzuräumen. Völlig zu der unreinlichen Gewohnheit des Kalikantsaros stimmt das Betragen der Hunde in vogtländischen Sagen; es hat sich einer von der wilden Jagd in einen Graben versteckt, aber jeder der vorbeirasenden Hunde hält bei ihm an und hebt das Bein auf, so daß seine Kleider noch lange unbrauchbar waren (Eisel, S. 121, Nr. 313). Und ganz Übereinstimmendes wird aus Pommern gemeldet (Hofer in Pfeiffers Germ. 1, 103). Auch an eine schwäbische Sage ließe sich denken. Bei Ellwangen geht der Geist eines Jägers um; ein junger Bursche rief ihn einst bei seinem Spottnamen Hosenflecker und forderte zu trinken, er sei durstig, da erschien der Jäger im höchsten Zorn mit einem Fäßlein, aus dessen Spundloch ein feuriges Naß sich ergoß, und warf dann den Jungen mit solcher Wucht in den Graben, daß er in der Frühe übel zugerichtet nach Hause wankte (Birlinger 1, 13, Nr. 11) ... Wenn Pferde krank und schweißtriefend im Stalle gefunden werden, so heißt es, der Alp habe sie geritten: aus der Erschöpfung, in welcher der Mensch vom Alptraum zu erwachen pflegt, wird auf ein Alperlebnis des erschöpften Tieres geschlossen; die Sage weiß dann vom Schaum des Schimmels, den der wilde Jäger reitet, zu berichten, er habe sich in Gold verwandelt (Jahn, S. 12, Nr. 12) ...

Haben wir die für den Harndrang- und den ihm parallel geschichteten Geburtstraum charakteristische Symbolbildung als allgemein menschliche erkannt, so dürfen wir sie auch in der Flutsage mit dem herabströmenden Regen, dem steten Anschwellen des Wassers, der damit verbundenen Gefahr und Rettung in einem der Größe des Wassers entsprechenden Schiff wiederfinden.

Doch ist das gewaltige Material der Flutsagen ein ziemlich disparates und ungleichwertiges. Neben ganz einfachen schmuck- und tendenzlosen Berichten, wie sie sich besonders bei Naturvölkern finden, kennen wir hochkomplizierte Bildungen, wie beispielsweise den biblischen Bericht, die in eine ganze Schöpfungsgeschichte eingekleidet sind. Dazu kommt noch eine Reihe von anderen Überlieferungen, die nicht unter dem Namen der Flutsagen gehen, aber von den Mythologen mit Recht der gleichen Gruppe zugerechnet werden, weil sie die gleichen Elemente wie die Flutsagen, wenn auch in anderer Einkleidung, enthalten: nämlich der Aussetzungsmythus (Wundt: Truhenmärchen) und die Verschlingungssagen. Nun stimmt es auffällig mit unseren Wecktraumanalysen überein, daß diese beiden den Flutsagen analogen Mythengruppen sich als symbolische Darstellungen des Geburtsvorganges erwiesen haben. Für die Verschlingungsmythen wäre dieser Nachweis an Hand des reichhaltigen von Frobenius („Das Zeitalter des Sonnengottes", Berlin 1904, Bd. 1) gesammelten Materials leicht im Detail zu erbringen. Doch mag hier eine schematische Inhaltsangabe und Deutung dieser meist als Walfischsagen eingekleideten Überlieferungen hinreichen. Der Held wird entweder als Knabe oder Erwachsener (manchmal auch mit seiner Mutter, seinen Brüdern usw.) von einem ungeheueren Fisch verschlungen, ganz wie in der biblischen Jona-Sage, und schwimmt eine Zeitlang im Fischbauch auf dem Meere. Zur Stillung des Hungers beginnt er häufig das Herz des Fisches abzuschneiden, entzündet ein Feuer in dessen Innern und wird endlich von dem Ungetüm ans Land gespien oder gelangt durch Aufschlitzen des Bauches ins Freie. Frobenius hat diese zahlreichen und mannigfach variierten Überlieferungen, besonders mit Rücksicht darauf, daß dem Helden meist infolge der großen Hitze im Innern des Tieres das Haar (Strahlen) ausfällt, als Sonnenuntergangs- respektive Aufgangssymbole betrachtet. Diesen himmlischen Ursprung des Mythos hat jedoch bereits Wundt (l. c. 244) abgewiesen, indem er den mensch-

lichen Inhalt der Vorstellungen betonte (S. 262), und ihre Beziehungen zum Truhenmärchen und zur Flutsage hervorhob. Auf Grund unserer Kenntnis der Traumsymbolik und der infantilen Sexualtheorien[1] kann uns die Bedeutung dieses Verschlingungsmythos als infantile Auffassung der Schwangerschaft (Aufenthalt im Mutterleib) und des Geburtsvorganges kaum zweifelhaft sein; manche der Überlieferungen symbolisieren den Geburtsvorgang mit aller detaillierten Deutlichkeit (vgl. Beispiel F., S. 66 bis 68, u. v. a. bei Frobenius) und meist spielt in der Geschichte überdies auch eine Schwangere eine Rolle. Der Aufenthalt im „Bauch" und die Ernährung im Mutterleib kann wohl nicht deutlicher geschildert werden und nur die Verblendung allem gegenüber, was mit der Sexualität in Verbindung steht, konnte diese Bedeutung des Mythus bis jetzt übersehen. Der ursprünglich feindliche und dann zum „Retter" gewordene Fisch ist in der Flutsage zum bergenden Schiff (das lautlich merkwürdigerweise der Umkehrung von Fisch entspricht) und im Aussetzungsmythus zum schützenden Kasten oder Körbchen geworden, symbolisiert aber überall in gleicher Weise den bergenden Mutterschoß[2]. Für den Aussetzungsmythus habe ich den Nachweis der Geburtsbedeutung im „Mythus von der Geburt des Helden" erbracht, wo ich bereits ausgeführt habe, daß die Flutsagen nichts anderes als den universellen Ausdruck des Aussetzungsmythus darstellen[3], der die feindliche Aussetzung (Geburt) des Helden meist durch den Vater im Kästchen ins Wasser und seine wunderbare Rettung durch hilfreiche Tiere (vgl. den rettenden Fisch)[4] oder gutherzige Menschen zum Inhalt hat. In der Sintflutsage ist die ganze Menschheit in einem ihrer besten Vertreter zum Helden geworden, der zürnende Vater erscheint

[1] Dazu gehören: Die Befruchtung durch Verschlucken, das Gebären durch Aufschneiden des Bauches (Rotkäppchen), durch Ausspeien (Kronos) und auf dem Wege eines Exkrementes (vgl. Frobenius, S. 90, 92, 125). Siehe „Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien", Kap. III.

[2] Vgl. dazu auch die interessanten Geburtsphantasien einer Dementia-praecox-Kranken, die S. Spielrein im Jahrbuch f. Psychoanalyse, III, S. 367 ff. analysiert hat: z. B. „Schiffsgefahr" = Abortus usw.

[3] Die Flutsagen werden auch aus rein mythologischen Gründen mit den Aussetzungs- und Verschlingungsmythen in Parallele gesetzt, z. B. von Wundt, Frobenius u. v. a., weil die Übereinstimmung in den einzelnen Elementen, namentlich den symbolischen Details, zu auffällig ist. Wir suchen diese Zusammengehörigkeit hier von der psychologischen Seite zu erweisen und zugleich zu verstehen.

[4] In der indischen Flutsage ist es beispielsweise ein Wunderfisch, der die Arche Manus dem rettenden Berge zuführt.

als der himmlische und auch hier erfolgt die Rettung (i. e. Wiedererzeugung) des Menschengeschlechtes aus der großen Gefahr. Ja, die biblische Aussetzungssage von Moses bietet insofern das direkte Gegenstück zur biblischen Flutsage von Noah, als der verpichte Kasten, in dem Noah auf dem Wasser schwimmt, im Alten Testament mit demselben Worte (tebah) bezeichnet ist wie das Gefäß, in dem der kleine Moses ausgesetzt wird[1]. Flutsage und Aussetzungsmythus bedienen sich also ebenso der gleichen Symbolik wie der vesikale Harnreiz- und der sexuelle Geburtstraum und die zwei Formen oder Bedeutungsschichten der Flutsagen entsprechen vollauf bis ins Detail der im Wecktraum aufgedeckten Übereinanderlagerung von vesikaler und sexueller Symbolik. Zum Unterschied von dem vorwiegend sexual-symbolisch eingekleideten Verschlingungs- und Aussetzungsmythus, der die Geburtsgeschichte und den Familienroman betont, ist in der Flutsage der Hauptakzent auf die große stets anwachsende und gefahrdrohende Wassermenge gelegt, was auf einen überwiegend vesikalen Anteil bei dieser Sagengruppe hindeutet. Unter den Flutsagen selbst gibt es dann, wie bereits erwähnt, wieder solche, die fast nur den vesikalen Traum widerspiegeln (die einfachen und schmucklosen Sagen mancher Naturvölker), andere, die über diese primitive (infantile) Schichte, die spätere sexuelle gelagert zeigen (wie der biblische Bericht), der ja eine vollständige Wiedergeburt des Menschengeschlechtes enthält. Die ethisch-religiöse Tendenz wird uns in diesem Bericht als dritte oberste Schicht verständlich, die die sexuelle Bedeutung wieder zu verleugnen sucht, und als Niederschlag ihrer Verdrängung anzusehen ist, indem die Strafe der Sintflut wegen der sexuellen Ausschweifungen und der damit verbundenen Vermehrung (Geburten) der Menschen verhängt wird[2], ähnlich wie in der biblischen Sintbrandsage, der Zerstörung Sodoms und Gomorrhas[3].

---

[1] Jeremias: „Das Alte Testament im Lichte des alten Orients", 2. Aufl., Leipzig 1906, S. 250.

[2] Genesis, Kapitel 6: „Da sich aber die Menschen beginneten zu mehren auf Erden, und zeugten ihnen Töchter; da sahen die Kinder Gottes nach den Töchtern der Menschen, wie sie schön waren, und nahmen zu Weibern, welche sie wollten."

[3] Auch bei der Sintflut wird das verderbliche Naß warm gedacht. Die Sanhedrinstelle spricht von „heißem Wasser", wie die Sintflut im Koran. — Der Prophet des babylonischen Exils nennt die Sintflut mê Nô'âch, das Wasser Noahs. Bei der Sintflut fällt trüber Regen und Kot (vgl. Schultz, Einl. in d. popul. Wissensch., S. 46).

Hier zweigt dann der Weg in eine andere psychische Schichte ab, die einen Hauptanteil der Triebkraft für die Mythenbildung liefert. Dieser anstößige und sträfliche Sexualverkehr erweist sich bei eingehender Untersuchung nicht nur, wie das Alte Testament deutlich zeigt, fast immer als ein inzestuöser (Lot-Sage) oder als sonst speziell verbotener und anstößiger, sondern auch dem Aussetzungsmythus liegt ja der gleiche zum Familienroman ausgebildete Komplex zugrunde. Und so werden wir uns nicht wundern, wenn die Sintflutsage, wie im biblischen Bericht, auf die völlige Vernichtung des „sündhaften" Menschengeschlechtes ausgeht, und dann der oder die einzig übriggebliebenen Menschen das neue Geschlecht notwendigerweise durch Inzestverbindungen wieder erschaffen müssen, wie noch deutlich in der Sintbrandsage von Lot und seinen Töchtern und überhaupt in den meisten Flutsagen, besonders der Naturvölker[1]. Bei den Mandaya auf den Philippinen wird eine schwangere Frau gerettet (im Kasten), die betet, daß ihr Kind ein Knabe werde. Sie nennt ihn dann Nocatan und er nimmt, herangewachsen, seine Mutter zum Weibe. Ähnlich gebiert in der Flutsage der Toradjas (Zentral-Celebes) eine aus der Flut gerettete Frau einen Sohn und nimmt diesen zum Mann; von ihm bekommt sie Sohn und Tochter, die das Menschengeschlecht erzeugen. — Andere Male steht der Geschwister-Inzest der zweiten Generation allein im Vordergrunde. So in einer modernen Flutsage aus Indien, wo der „Noah" seine Schwester heiratet, um das neue Menschengeschlecht zu erzeugen. In einer anderen indischen Version werden zwei Kinder, Bruder und Schwester, von ihren Eltern in einen ausgehöhlten Baumstamm gelegt und so vor der Flut gerettet; sie heiraten dann und zeugen das neue Menschengeschlecht. Bei den nordmexikanischen Indianern rettet ein weiser Mann, der seine Schwester zur Frau hat, sich vor der Flut. Öfter wird der zur Generation notwendige Inzest moralisch verurteilt und von einer Strafe gefolgt (als die ja schon die Flut selbst aufzufassen ist). So in der Überlieferung der Ami auf Formosa (Frazer l. c. p. 226f.) oder bei den Karen in Burma, Ostasien (l. c. p. 208). Andere Male erscheint die Wiederkehr des verdrängten (bestraften) Inzests verdeckt oder symbolisch eingekleidet (vgl. Abschnitt III.). Diese Wiederkehr des Inzests löst sich dann bei weiterer Analyse in eine einfache

[1] Siehe Frazer: „The Folk-Lore in the Old Testament". London 1919, vol. I, bes. p. 195ff.

Rechtfertigung der Inzestphantasien durch Schaffung einer Situation, in der ihre Durchsetzung nicht nur erlaubt, sondern im Interesse der Erhaltung des Menschengeschlechts geradezu gefordert wird[1]. Diese ganze psychosexuelle Phantasiebildung von infantilen Zeugungstheorien (Inzest) und Geburtsauffassungen ist aber im Wecktraum wie in den ihm entsprechenden Mythenbildungen unterfüttert von der früh-infantilen und regressiv wiederbelebten Harnerotik, mit deren Verdrängung die psychische Schichtung einsetzt. Das ist aber individuell und entwicklungsgeschichtlich gegeben durch die Einschränkung der natürlichen Verrichtungen auf gewisse Zeiten und unter Schamempfindung (vgl. noch unser „auf die Seite gehen"), wobei den Eltern, insbesondere der Mutter, die Rolle der hemmenden, beziehungsweise strafenden Autoritätsperson zufällt (Oedipus-Komplex). So entsteht auch die große, verderbliche Flut, aus der dann das neue Menschengeschlecht durch Inzest hervorgeht, meist aus einem ungeheueren Regen, den wir als typisches Urinsymbol bereits kennen, und der in anderen Überlieferungen mit sexueller Symbolbedeutung als das die Mutter Erde befruchtende Naß, als Sperma, erscheint[2].

Dem Mythus, der Sage, dem Volksglauben und der Sprache ist die Analogisierung von Regen und Harn völlig vertraut. Ehrenreich („Die allgem. Mythologie", Leipzig 1910, S. 140) bemerkt bezüglich des Regens, daß er „auffallend häufig als Exkret (Harn, Schweiß, Speichel) eines himmlischen Wesens gefaßt" werde. So sehen beispielsweise die Antillenbewohner im Regen den Harn und Schweiß ihres Zemes (Ahnengottheiten), wie gleichfalls Ehrenreich („Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker." 1905, S. 15) anführt. Daraus erklärt sich auch die häufige Anschauung, daß die

---

[1] Man vergleiche dazu, daß Manu, der einzige, der mit Hilfe seines Fisches die Sintflut überstanden hat, mit seiner Tochter Ilâ das neue Menschengeschlecht erzeugt (nach Jung, Jahrbuch IV, S. 194[2]), wie Lot nach dem Sintbrand.

[2] Hier mündet der im II. Abschnitt (S. 27) erwähnte Mythenkomplex von der Befruchtung der Erde unter dem Bilde der menschlichen Begattung in die Sintflutsagen ein. So verbindet sich Jasion als Gott des Himmels mit der Erdenmutter (Demeter) und befruchtet sie, wofür ihn Zeus mit dem Blitz erschlägt. Er selbst naht sich aber auch im Gewitter der Semele, weil der Gewitterregen die Fruchtbarkeit der Erde erhöht. Ähnlich vermählt sich (nach Ilias XIV, 347) Zeus mit seiner Schwester Hera, wobei unter ihrem Lager Blumen und Kräuter aller Art hervorsprossen, und durch die Hochzeit des Hermes mit der Hekate wird (nach Theog. 411) den Hirten und Ackerbauern reicher Segen zuteil.

himmlischen Lichtkörper urinieren (siehe Schwartz: „Sonne, Mond und Sterne". S. 30 ff.). Nach A. v. Humboldt („Kosmos") nennen gewisse südamerikanische Indianer die Sternschnuppe „Harn der Sterne". Beweisend für die völkerpsychologische Grundlage der in den Träumen verwerteten Symbolisierung des Urinierens durch Regnen ist ein Hinweis Goldzihers („Der Mythos bei den Hebräern", S. 89) auf die etymologische Abkunft des arabischen Gewitter- und Regengottes, dessen Name, Kuzah, von der Bedeutung urinieren abgeleitet ist, welches (speziell in bezug auf Tiere) dem entsprechenden Verbum eigen ist. „Das Regnen ist hier im Mythos als ein Urinieren aufgefaßt, was Kennern der mythologischen Phraseologie nicht fremdartig klingen wird. Dieser Umstand regt dazu an, das hebräische Wort bûl = Regen, dann Regenmond, in Verbindung zu bringen mit arabisch bâla, jabûlu, was urinieren bedeutet."

Die Zurückführung der Flutsagen in einer ihrer tiefsten Schichtungen auf den vesikalen Traum ist jedoch nicht, wie böswillige Kritiker vielleicht meinen, eine mutwillige Erfindung der Psychoanalytiker, sondern drängt sich bei vorurteilsfreier Prüfung des Materials auch anderen Forschern auf. Und wenn auch erst psychoanalytische Ergebnisse und Methodik die breite allgemeinmenschliche Fundierung dieser Auffassung anzubahnen vermögen, so finden sich doch Andeutungen davon bereits bei einzelnen Mythologen. So bringt Stucken (l. c. S. 264 Anm.) auf Grund einer esthnischen Überlieferung die Flutsagen mit dem Urinieren in Verbindung und ähnlich spricht W. Schultz[1] mit Hinweis auf vereinzelte Überlieferungen von einem Ursprung der Sintflut aus dem cunnus.

Einer Verknüpfung, die sich mit typischer Wiederkehr in unseren nächtlichen Träumen, in Glaube, Sprachgebrauch und Witz, in Sagen- und Mythenbildung der Kultur- und Naturvölker, sowie in den seltsam ähnlichen Produktionen der Gemüts- und Geisteskranken in gleicher Weise findet, muß wohl ein sehr allgemeiner und menschlicher Inhalt zugrunde liegen. In wie disparaten psychischen Gebilden sich die gleichen Beziehungen immer wieder verraten, sei schließlich noch an der Gegenüberstellung dreier grundverschiedener Gestaltungen des gleichen Komplexzusammenhanges gezeigt.

---

[1] „Das Geschlechtliche in gnostischer Lehre und Übung" (Zeitschrift für Religionspsychologie, Band V, 1911, Heft 3, S. 85, Anmerkung 1).

In seiner Studie über „die Sexualität der Epileptiker" (Jahrbuch I) hat Maeder unter anderem den sehr interessanten Fall eines mit Koprophagie und Urolagnie behafteten Patienten mitgeteilt, der eine Reihe der typischen „infantilen Sexualtheorien" aufweist. So glaubt Patient, daß im Urin der Samen enthalten ist. (Zahlreiche Patientinnen sagen, sie dürfen weder Urin noch Milch trinken, sonst werden sie schwanger.) Der Urin ist für ihn der Anteil des Mannes an der Schöpfung eines neuen Lebewesens. Der „Brunzel" werde bei der Annäherung mit der Frau eingeführt, das „Brunzeln" selbst sei der wichtigste Akt. Am nächsten Tage ist der Boden der Zelle ganz naß: „Ich habe mich hingelegt und laufen lassen; das verbreitet das Leben, eine Zeugung hat stattgefunden". In diesem Stadium erlebt er regelmäßig die Sintflut, die er selbst, als Gott, durch Urinieren macht. Er betont gern: Sündflut, er hat gesündigt. Eine Jugendfreundin tritt regelmäßig als Eva auf. Die Epilepsie sei auch eine Buße für die Sünde" (S. 146). Ein anderer von Nelken beobachteter Schizophreniker, der gleichfalls koprophage und ähnliche Phantasien (Samenschlucken) hatte, uriniert im katatonischen Anfall auf den Zimmerboden und hält sein Glied krampfhaft mit der Hand. „Er hatte auch den Eindruck, daß der ganzen Welt eine Überschwemmung drohe; es kommen Mäuse und Ratten und nagen an seinen Geschlechtsteilen." — Die Bedeutung der Überschwemmung erklärt Patient selbst folgendermaßen: „Es drohe der ganzen Welt eine Überschwemmung, wobei alle Menschen ertrinken werden. Das Meer enthält ja Salzwasser, das Salz erzeugt Hitze (Sintbrand). Wenn man den Durst nicht löschen kann, dann muß man furchtbare Folterqualen ausstehen und je mehr man trinkt, desto größer wird der Durst." (Jahrbuch IV, S. 517.) Wir sehen hier nicht nur, daß der Geisteskranke den vesikalen Traum, den wir träumen, in Handlung umsetzt, ihn zu realisieren sucht, weil er für ihn lustvoll ist, sondern wie er ihn, ganz wie in der oberen Traumschichte, sexualisiert. Aber nicht nur die Zeugung symbolisiert ihm der Akt, sondern direkt, in völliger Analogie zu der Traumsymbolik, auch den Geburtsvorgang. Einmal trifft man ihn nackt auf dem Boden der Zelle, in seinem Urin badend, „es habe eine Entbindung stattgefunden" (S. 145).

Diesem pathologischen Ausdruck der Symbolbedeutung und dem von ethischer Tendenz durchdrungenen biblischen Bericht stellen

wir eine naive Sage der amerikanischen Naturvölker und schließlich ein Detail aus einer hochwertigen mythischen Erzählung der Antike gegenüber. Es klingt fast wie eine ironisierende Umkehrung der biblischen Flutsage, wo die Arche „am siebenzehnten Tage des siebenten Monats" sich auf dem Gebirge Ararat niederläßt, wenn in einer Mythe aus Heiltsuk (Frobenius I, S. 299) Mann und Frau auf dem Gipfel eines Berges ein Boot bauen. „Der junge Mann wundert sich, wie dies wohl zum Meere hinabkommen würde. Die Frau beruhigt ihn aber. Sie laden Nahrungsmittel in das Boot. Dann setzen sie sich hinein — oben auf dem Berggipfel. Dann fing aber die Frau an zu harnen und aus ihrem Harn entstand ein großer Fluß. Auf dem Fluß begaben sie sich fort."

Endlich besitzen wir noch eine für unsere Beweisführung sehr wertvolle Überlieferung der Antike, welche die aufgedeckten Beziehungen wie in einem Brennpunkt zusammenfaßt. In der bekannten Herodotischen Version der Kyros-Sage (I, 107 ff.) wird ein Traum des später von Kyros seiner Königswürde beraubten Astyages berichtet, welcher seine Tochter Mandane betrifft. „Einst sah er sie im Traum, wie so viel Wasser von ihr ging, daß seine ganze Stadt davon erfüllt und ganz Asien überschwemmt wurde." In der weniger bekannten Ktesianischen Version der Sage wird dieser Traum psychologisch getreuer der mit dem zukünftigen Kyros bereits schwangeren Mandane selbst zugeschrieben[1], die viel-

[1] Daß der Traum bei Herodot dem Vater zugeschrieben wird, erscheint uns keineswegs als willkürliche Variante, denn in dem der Sage zugrunde liegenden Familienroman ist es regelmäßig der leibliche Vater des noch ungeborenen Knaben, dem ein verhüllter Traum Gefahr und Verderben vom Sohne prophezeit. Aus dem ganzen mythischen Material und dem psychologischen Zusammenhang ist dieser dem Astyages zugeschriebene Traum als symbolisch eingekleideter Inzest mit der Tochter aufzufassen, die er wie andere ähnlich gesinnte Väter keinem Manne gönnt und strenge bewachen läßt. Das zur Welt gebrachte Kind wäre dann sein eigener Sohn wie in den meisten verwandten Überlieferungen und seine Aussetzung erfolgte dann, wie in einer Reihe anderer Sagen, um die eingetretenen Folgen des Inzests zu vertuschen. Der Kreis der Beweisführung in diesem Sinne wird geschlossen durch die einander ergänzenden und deutenden Berichte des Herodot und Ktesias. Nach dem ersten ist Kyros ein Sohn von Astyages Tochter, nach dem zweiten nimmt er aber nach Bezwingung des Astyages dessen Tochter, also seine Herodotische Mutter, zur Frau und tötet ihren Mann, der bei Herodot als sein Vater auftritt. Wie der Traum Cäsars vom Geschlechtsverkehre mit der Mutter von den Magiern als Ankündigung von der Besitzergreifung der Mutter Erde rationalistisch ausgelegt wird, so darf man hier umgekehrt den Traum von dem durch eine ungeheure Flut be-

leicht in noch deutlicherer vesikaler Symbolik träumt, „es sei so viel Wasser von ihr gegangen, daß es einem großen Strome gleich geworden, ganz Asien überschwemmt habe und bis zum Meere geflossen sei". Dieser so überraschend an die Flutsagen anklingende Traum ist seinem manifesten Inhalt nach ein unzweideutig vesikaler Traum, da ja das Wasser aus dem cunnus fließt. Und doch wird derselbe Traum im Zusammenhang der Sage seinem latenten, dem Träumer selbst unbewußten Gehalt nach als Geburtstraum gedeutet und aufgefaßt. Astyages legt nämlich diesen Traum den Traumdeutern unter den Magiern vor, die daraus schließen, daß die (bei Herodot noch unvermählte, bei Ktesias bereits schwangere) Tochter einen Sohn gebären werde, dessen Herrschaft sich — wie das Wasser — über ganz Asien erstrecken und dem König selbst Verderben bringen werde. Die mythische Überlieferung kennt also hier selbst noch die doppelsinnige Schichtung des Traumes, die wir in den individuellen Traumanalysen aufdecken konnten.

---

näßten cunnus der Tochter seinem latenten Inhalt nach als Geburtstraum auffassen, dem speziell der Geschlechtsakt zwischen Vater und Tochter zugrunde liegt, der aber bereits auf die gleiche Besitzergreifung der Mutter (ganz Asien, Mutter Erde) durch den Sohn hindeutet. Deswegen wird dieser eben von dem eifersüchtigen Vater ausgesetzt, aber entgeht doch seinem für ihn sieg- und ruhmreichen Schicksal nicht. (Vgl. dazu: „Der Mythus von der Geburt des Helden.")

V.

MANNEKEN-PISS UND DUKATEN-SCHEISSER.

Zum psychologischen Verständnis der beiden im Titel genannten volkstümlichen Sagenfiguren verwenden wir eine Erzählung, der das Motiv vom „nachträglichen Gehorsam" (Freud) zugrunde liegt, welches, wie wir glauben, ein Stück weit auch die zwei populären Gestalten und den Mechanismus ihrer Schöpfung zu erklären vermag.

Die Brüder Grimm berichten in ihren „Deutschen Sagen" (Berlin 1816, Bd. I, S. 310) unter dem Titel: „Zum Stehen verwünscht" folgende merkwürdige Begebenheit:

„Im Jahre Christi 1545 begab sich's zu Freiberg in Meissen, daß Lorenz Richter, ein Weber seines Handwerks, in der Weingasse wohnend, seinem Sohn, einem Knaben von 14 Jahren, befahl, etwas eilend zu tun; der aber verweilte sich, blieb in der Stube stehen und ging nicht bald dem Worte nach. Deswegen der Vater entrüstet wurde und im Zorn ihm fluchte: „ei stehe, daß du nimmermehr könnst fortgehen!" Auf diese Verwünschung blieb der Knabe alsbald stehen, konnte von der Stelle nicht kommen und stand so fort drei ganzer Jahre an dem Ort, also daß er tiefe Gruben in die Dielen eindrückte, und ward ihm ein Pult untersetzt, darauf er mit Haupt und Armen sich lehnen und ruhen konnte. Weil aber die Stelle, wo er stand, nicht weit von der Stubenthüre und auch nahe am Ofen war, und deshalb den Leuten, welche hineinkamen, sehr hinderlich, so haben die Geistlichen der Stadt auf vorhergehendes fleißiges Gebät ihn von selbem Ort erhoben und gegenüber in den anderen Winkel glücklich und ohne Schaden, wiewohl mit großer Mühe, fortgebracht. Denn wenn man ihn sonst forttragen wollen, ist er alsbald mit unsäglichen Schmerzen befallen und wie ganz rasend worden. An diesem Ort, nachdem er niedergesetzt worden, ist er ferner bis ins vierte Jahr gestanden und hat die Dielen noch tiefer durchgetreten. Man hatte

nachgehends einen Umhang um ihn geschlagen, damit ihn die aus- und eingehenden nicht also sehen konnten, welches auf sein Bitten geschehen, weil er gern allein gewesen ist und vor steter Traurigkeit nicht viel geredet. Endlich hat der gütige Gott die Strafe in etwas gemildert, so daß er das letzte halbe Jahr sitzen und sich in das Bett, das neben ihn gestellt worden, hat niederlegen können. Fragte ihn jemand, was er mache, so gab er gemeiniglich zur Antwort, er leide Gottes Züchtigung wegen seiner Sünden, setze alles in dessen Willen und halte sich an das Verdienst seines Herrn Jesu Christi, worauf er hoffe selig zu werden. Er hat sonst gar elend ausgesehen, war blaß und bleich von Angesicht, am Leibe gar schmächtig und abgezehrt, im Essen und Trinken mäßig, also daß er zur Speise oft Nöthigens bedurfte. Nach Ausgang des siebten Jahrs ist er dieses seines betrübten Zustands den elften September 1552 gnädig entbunden worden, indem er eines vernünftigen und natürlichen Todes in wahrer Bekenntnis und Glauben an Jesum Christum selig entschlafen. Die Fußstapfen sieht man auf heutigen Tag in obgedachter Gasse und Haus (dessen jetziger Zeit Severin Tränkner Besitzer ist), in der oberen Stube, da sich diese Geschichte begeben, die erste bei dem Ofen, die andere in der Kammer nächst dabei, weil nachgehender Zeit die Stuben unterschieden worden."

Mag nun dieser historisch glaubhaft geschilderte Fall von hysterischer Lähmung eine bloße Erfindung wundersüchtiger Zeiten sein oder mag er sich faktisch zugetragen haben und vielleicht nur in moralisch-tendenziöser Weise ausgeschmückt worden sein, psychologisch bleibt er in jedem Falle gleich wahrhaftig, aber auch gleich rätselhaft und unerklärlich, sowohl als individuelles psychoneurotisches Symptom wie als universelle Schöpfung des gesunden Volksgeistes. Die psychoanalytische Forschung hat jedoch im psychischen Mechanismus der Neurose einen Vorgang aufzeigen können, dessen Wirkungen dem in der Grimmschen Erzählung geschilderten Symptom völlig gleichen. Freud hat diese Erscheinung als „nachträglichen Gehorsam" bezeichnet und versteht darunter nachträgliche Wirkungen von Geboten und Drohungen in der Kindheit, die sich erst viel später, oft nach jahre- oder dezennienlangen Intervallen in der Determinierung der späteren Krankheitssymptome äußern[1].

[1] Vgl. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, Bd. I, 1909, S. 23.

Spielt nun auch in unserer mit dramatischer Anschaulichkeit wiedergegebenen Krankengeschichte dieser Intervall keine Rolle und ist die Erscheinung also eher als „übertriebener" (neurotischer) Gehorsam zu bezeichnen, so weist sie doch mit erstaunlicher Übereinstimmung dieselbe Genese und die gleichen psychischen Mechanismen auf, wie sie sich aus der psychoanalytischen Erforschung derartiger Fälle ergeben haben. So ist es vor allem charakteristisch und ganz im Sinne der Freudschen Auffassung, daß es sich um ein Verbot des Vaters handelt, dessen überwiegende Bedeutung für die Entwicklung und Gestaltung einer späteren Neurose sich immer unzweifelhafter erweist[1]. Der mahnende, gebietende oder verbietende Elternteil taucht im Bild der Neurose unter den verschiedensten Formen immer wieder auf. So berichtet Ferenczi[2] einen Fall von nachträglichem Gehorsam bei einem 26jährigen Schneiderlein, das äußerst suggestibel war und Anästhesien, Lähmungen usw. ganz nach dem Willen des Arztes bekam. Er war jahrelang somnambul, stand bei Nacht auf, setzte sich zur Nähmaschine und arbeitete an einem halluzinierten Stoffe bis man ihn weckte[3]. „Auch seine jetzigen Anfälle beginnen mit Beschäftigungsdrang. Er glaubt eine innere Stimme zu vernehmen: ‚Steh auf!', dann setzt er sich auf, zieht das Nachthemd aus, macht Nähbewegungen, die in generalisierte Krämpfe ausarten . . . Mit dem Rufe ‚steh auf' hat ihn seinerzeit sein Vater allmorgentlich geweckt, und der Arme scheint noch immer Befehle auszuführen, die er als Kind vom Vater und als Lehrling vom Chef erhalten hat." Solch mächtige psychische Nachwirkungen lassen sich jedoch nicht als einfache Folge akzidenteller Gebot- oder Verbottraumen verstehen, sondern erscheinen nur plausibel auf dem Boden der psychosexuellen Familienkonstellation, in der Freud den „Kernkomplex der Neurosen"[4] erblickt. Unter dieser psychoanalytisch gerechtfertigten Voraussetzung der oppositionellen Einstellung des Sohnes gegen den Vater erklärt sich auch der psychische Mechanismus

[1] Siehe Jung: „Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des einzelnen." Ebenda.

[2] „Introjektion und Übertragung." Ebenda, S. 447.

[3] Ähnliche Wahrnehmungen in phantastischer Einkleidung scheint das bekannte Märchen von den Wichtel- oder Heinzelmännchen (Grimm, Nr. 39) wiederzugeben, die als hilfreiche Geister nächtlicherweile die Arbeit vollenden. Vgl. dazu R. Hennig: „Die fleißigen Heinzelmännchen". Zur Psychologie der Traumhandlungen. Gartenlaube 1908, Nr. 49.

[4] Vgl. Jahrbuch I, S. 394 Anm.

dieses neurotischen Symptoms, das man mit Rücksicht auf den Anfall, den jeder Versuch einer Fortbewegung auslöst, vielleicht eher als Phobie zu bezeichnen hätte. Man versteht so schon die Zögerung des gegen die väterliche Autorität protestierenden Knaben in der Ausführung des Befehls, versteht aber auch den scheinbar unberechtigten Zornesausbruch des längst unwillig gewesenen Vaters [1] und versteht endlich den psychologischen Mechanismus der neurotischen Reaktion des Jungen, die mehrfachen Regungen zum Ausdruck dient. Das Auffälligste daran ist wohl die paradoxe Gegenüberstellung des übertriebenen Gehorsams beim zweiten Gebot (dem Fluch), den wir zunächst als Reaktion auf den unterlassenen Gehorsam dem eigentlichen Befehl gegenüber aufzufassen geneigt sein werden. Von dieser Seite erscheint das Symptom wirklich als Ausdruck der Reue wegen des Ungehorsams gegen den Vater, den nun der übertriebene Gehorsam wettmachen soll. Im eigentlichen Sinne ist jedoch das Symptom als ein Ausdruck des Trotzes gegen den Vater zu verstehen; denn seine Überkompensation wird dem Wunsche des Vaters ebensowenig gerecht wie die ursprüngliche Weigerung. Indem der Sohn den Akt des Gehorchens — ohne Rücksicht auf den Inhalt des Befohlenen — von der geforderten Funktion auf die hemmende verschiebt, weiß er seinen Trotz gegen den Vater in doppelter Weise zum Ausdruck zu bringen: zuerst indem er ihm einfach den Gehorsam verweigert und dieses trotzige Verhalten im Symptom gleichsam nachträglich mit seiner Bewegungsunfähigkeit motiviert, und dann in einer gleichsam höhnischen Form, indem er dem Vater sozusagen demonstriert, wie unheilvoll es für ihn wird, wenn er seinen Befehlen pünktlich nachkommt [2]. Endlich steckt noch in dem Symptom, wie in jeder neurotischen Produktion, eine intensive Selbstbestrafungstendenz, die den eigentlichen Hebel des ganzen hysterischen Mechanismus darstellt; denn ohne diese bliebe es bei der trotzigen Auflehnung gegen den Vater, deren Affektbesetzung sich nicht gegen die eigene Person zurückwenden und dort das Leiden hervorrufen könnte, das

[1] Ähnlich verwünscht im Grimmschen Märchen von den sieben Raben (Nr. 25) der unwillige Vater seine sieben Söhne, „daß sie alle zu Raben würden" und der Fluch erfüllt sich auf der Stelle.

[2] In ähnlicher Weise stiftet auch Till Eulenspiegel, indem er die Befehle allzu wörtlich befolgt, nichts als Unheil. Was bei ihm Schelmerei ist und in anderen Märchen vom Dummling in aller Naivität gut gemeint ist, das wird in der Neurose zum trotzigen Ernst.

der gläubige Junge fast im Sinne unserer Auffassung als „Züchtigung Gottes seiner Sünden wegen" ansieht[1].

Eine etwas kompliziertere und minder durchsichtige Verwertung hat das Motiv des nachträglichen (übertriebenen) Gehorsams in einer der Sagen gefunden, die sich an die Entstehung des Manneken-Piß in Brüssel geheftet haben. Die von Wolf (Niederl. Sagen Nr. 375) mitgeteilte Sage berichtet: Als Brüssel noch ein Dorf war — vor tausend und noch mehr Jahren — wohnte dort ein Edelherr, der sehr glücklich war; sein einziger Kummer war, daß er kein Kind katte. Auf Fürbitte eines frommen Bischofs genas seine Frau endlich eines Söhnleins und der Vater trug das Kind zur heiligen Jungfrau Gudula, um es von ihr taufen zu lassen. Dabei wurde er aber von Liebe zu ihr entzündet und wollte sie, als seine Anträge abgewiesen wurden, mit Gewalt nehmen. Sie flüchtete und lehnte sich endlich gegen eine Säule, die sich in der äußersten Not auf ihr Gebet öffnete und sie aufnahm, während der verfolgende Edelmann vor dem Wunder erschreckt innehielt. Die Heilige rief ihm noch aus der Säule heraus zu, diese Sünde werde sich an seinem Kinde rächen. (Fluch!)

Das Kind wurde älter und älter, aber nicht größer und mit sieben Jahren war es noch keine zwei Fuß lang, mit 15 Jahren maß es eben drei Fuß. (Fluch!) Auch war es ein schlimmer und böser Junge. Einst stellte er sich vor die Türe einer Klause und pißte dieselbe von oben bis unten naß. Noch hatte er den schlimmen Streich nicht ganz geendet, als die Zelle sich öffnete, der Klausner den Kopf heraussteckte und ruhig sprach: Piß nur Freundchen, piß nur; sollst noch lange hier pissen, und als er das gesagt hatte, machte er die Türe wieder zu. Der Knabe aber blieb unbeweglich stehen und pißte fort Tag und Nacht.

Als der Junge nicht heimkommt, sucht ihn der besorgte Vater lange Zeit überall und findet ihn endlich in der geschilderten Situation: „wie versteinert und wie er ihn auch rütteln und schütteln mochte, und wie mit heißen Tränen er ihn auch benetzte, der Kleine blieb

[1] Als Gegenstück zur Gehhemmung sei die Sage von Ahasverus erwähnt, nach der ein Schuster in Jerusalem, der dem Herrn die Ruhe versagte, als er vor der Tür seines Hauses mit der Kreuzeslast zusammenbrach, von Christus mit den Worten verflucht wurde: „Ich will stehen und ruhen, du aber sollst gehen!" Seit dieser Zeit wandert Ahasverus ruhelos auf der Erde herum.

starr". Zu gleicher Zeit kam der Eremit, den der verzweifelte Vater bat, sein armes Kind doch zu erlösen. Doch der Klausner entgegnet ihm: „Kann dir nicht helfen; hat's an Sancta Gudula verdient. Dein Söhnlein pißt und wird pissen ewiglich; will dir jedoch einen guten Rat geben; bau ihm ein Häuschen, darin er vor Sturm und Wetter gesichert ist und ergib dich in Gottes Willen." Das tat der Vater und baute sich selbst ein Haus gegenüber, damit er sein Kind immer sehen könne. Der Knabe aber pißt noch heute fort und steht an der Ecke der Ofenstraße in Brüssel, wo jedermann es schauen kann.

Die Ähnlichkeit des hier verwerteten Motivs vom übertriebenen (neurotischen) Gehorsam mit dem psychischen Mechanismus, der den Knaben in der sicherlich selbständigen Grimmschen Sage stehen zu bleiben zwingt, ist so auffällig, daß eine ausführliche Parallelisierung überflüssig scheint. Dagegen gestattet die Natur des Stoffes hier, zu einem tieferen Verständnis der Sagenbildung und der daran beteiligten psychischen Triebkräfte zu gelangen, wenn wir unsere Kenntnis der symbolischen Ausdrucksweise des Unbewußten zu Hilfe nehmen. Stellen wir uns den im Anfang der Sage berichteten Verführungsversuch rein menschlich und alles wundersamen Schmuckes entkleidet vor, so besagt er, daß dem sexuell erregten Edelmann durch das plötzliche Verschwinden der Heiligen jede Möglichkeit der normalen Befriedigung seiner Geschlechtslust versagt ist und er mit erigiertem Gliede die Ejakulation zurückzuhalten gezwungen ist. Wissen wir ferner aus unseren Traumanalysen, daß „der Kleine" (Sohn) überaus häufig als Symbol des männlichen Gliedes verwendet wird (Stekel) und erinnern wir uns an den Wortlaut der Sage, der bei dem Befreiungsversuch des Vaters besagt: „der Kleine blieb starr", so wird es nahegelegt, die unbewegliche Starrheit des Kleinen als symbolischen Ausdruck der Erektion beim Vater aufzufassen, die ja durch keine Ejakulation aufgehoben wurde. Es wäre dann der Fluch, der den Kleinen trifft, als Talion für die frevelhafte Geschlechtslust aufzufassen und das kontinuierliche Pissen läßt sich dann leicht als Kompensationsersatz der unterbliebenen Ejakulation verstehen, wenn man weiß, wie typisch die Stellvertretung von Miktion und Ejakulation im kindlichen Sexualleben und im unbewußten (neurotischen) Denken ist. Zur Penisbedeutung des „Kleinen" stimmt auffällig gut die Bemerkung, daß er zwar älter, aber nicht

größer wurde und die Tatsache, daß als seine ausschließliche Funktion das Pissen hingestellt ist, was außerhalb des psychoanalytisch aufgezeigten Zusammenhanges gänzlich sinnlos bleibt. In der tieferen (unbewußten) Schichte der Sagenbedeutung erscheint so die Erfüllung des Fluches, der auch hier eigentlich vom Vater dem Sohne auferlegt wird, nicht so sehr als übertriebener Gehorsam, wie als Talion für einen unerlaubten Sexualwunsch.

* * *

Bei dieser Gelegenheit sei noch kurz eine andere, für den Psychoanalytiker ebenfalls interessante Version von der Entstehung des Manneken-Piß mitgeteilt (Wolf, Nr. 378). „Die Stadt Brüssel war im 13. Jahrhundert einmal hart belagert und die Feinde hatten an einer Ecke Feuer an die Stadt gelegt, damit sie dieselbe ganz verbrännten. Die Lunte sah aber ein kleiner Junge, und der machte sich ein Späßchen daraus, darauf zu pissen und dieselbe also auszulöschen. Als das bekannt wurde, ließ die Stadt zum Denkmal an diese Rettung die Statue des kleinen Männchens errichten, welche heute noch pißt."

Neben dem Zusammenhang von Zündeln und Pissen, den der Psychoanalytiker häufig genug zu berücksichtigen hat, scheint sich in dieser Version der Sage — worauf Professor Freud mich gütigst aufmerksam machte — ein Stück ihrer wirklichen Entstehungsgeschichte zu spiegeln, da alle derartigen obszönen Darstellungen schon im Altertum apotropäische Bedeutung hatten, und also die Statue des Manneken-Piß sehr wohl als Abwehr-Talisman gegen die Möglichkeit verheerender Feuersbrünste gelten konnte.

II.

Die noch populärere Figur des Dukatenscheißers ist volkstümliches Gut und eine offenkundig eingestandene Wunscherfüllungsphantasie, die den wertlosesten Abfall des Menschen auf zauberhafte Weise in das wertvollste Besitztum verwandelt.

Das erste Verständnis für diesen psychologischen Zusammenhang haben uns Freuds Aufklärungen über „Charakter und Analerotik"[1] geliefert, auf Grund deren es uns möglich wird, die psychi-

[1] „Kleine Schriften z. Neurosenlehre" II. Folge, S. 132ff.

sche Bedeutung der Figur des Dukatenscheißers aus der Parallelisierung mit der Überlieferung vom Manneken-Piß zu rekonstruieren.

Die unerwarteteste Beziehung, die ein Licht auf die komplizierte Genese dieses scheinbar simplen Wunschgebildes wirft, ist wohl der Strafcharakter, der am deutlichsten in der antiken Überlieferung von König Midas zutage tritt, der nach Ovid (Metamorphosen) die Gabe besaß, durch Berührung mit seinem Körper alles in Gold zu verwandeln. Zunächst erprobt er diese Zaubergabe ganz wunschgemäß an wertlosen Dingen, bis ihm dann beim Essen das Törichte seines Wunsches klar wird, da sich auch alle Speisen, die er zum Munde führen will, in Gold verwandeln. Hierin kommt der Strafcharakter des Goldfluches ganz deutlich zum Ausdruck — wenngleich mit Verschiebung „nach oben", wie ja auch in der bekannten pseudohistorischen Überlieferung von der Stillung der Habgier durch das in den Mund gegossene glühende Gold.

Betrachtet man nun das Dukatenmännchen, wie es noch heute auf dem 1494 erbauten Zunfthaus der Gewandschneider zu Goslar zu sehen ist, unter diesem Gesichtspunkt, so hat man die Figur eines Knaben vor sich, der weniger im Defäkationsakt abgebildet scheint als dauernd dazu verurteilt, nichts anderes zu tun, was ja mit dem hohen Wert seines Produktes genügend motiviert wäre. Erscheint hier der Fluch der unstillbaren Diarrhöe in einen ewig spendenden Goldsegen verwandelt, so ist in diesem Zusammenhang an die goldlegenden Vögel des Märchens zu erinnern, bei denen ohnehin ein Ausscheidungsprodukt, das Ei, hohen Wert genießt.

Die Ausscheidung des mühelos zu gewinnenden Goldes in Form tierischen Unrats erscheint häufig im infantilen Sinne als Eierlegen gemildert. So in der Sage: Die Alrune und der Schneider (Rochholz, Nr. 267). Der arme Schneider legt dem wunderlichen Tier den einzigen Spartaler unter den Bauch und morgens liegen 100 neue Taler auf der Streu. Der Schneider ist nun reich und braucht nicht abends erst Mist stehlen zu gehen, um seinen kleinen Acker düngen zu können. Das Gold gibt er gleich aus, vergißt aber, den erstgelegten Taler zu behalten; die Zauberkraft versiegt, er wird ärmer als zuvor und stirbt Hungers (Essen!)[1]. In der bei Rochholz

[1] Hieher gehört auch die von Stucken angeführte indische Legende: It is said that a certain king having caused a number of wild birds that

(II, S. 34) mitgeteilten Sage vom Lädeligugger-Xaveri von Tägerig, der vom Teufel ein sonderbares Tier erhält, dem man alle Abende ein kleines Geldstückchen unterlegen mußte, wie man den Legehühnern immer ein Ei läßt, das dann über Nacht zu einem ganzen Haufen gleicher Münzen anwuchs, ist der ursprüngliche Zusammenhang in dem Namen des sonderbaren Tieres erhalten, das „Geldschießer" genannt wird. Bemerkenswert ist auch, daß der Mann dann an einem langwierigen und seltsamen Übel erkrankt „und ebenso eigentümlich und geldfressend waren die Mittel, die ihm die Ärzte dagegen verordneten. So mußte er z. B. täglich 10 Pfund Anken aufessen, also einen ganzen Marktkübel, und dazu eine Flasche Lebertran trinken"[1].

Aus dem Alten Testament ist hier noch die sonderbare Geschichte von den Philistern (1. Sam., 5 und 6) zu erwähnen, die „groß und klein heimliche Plage an heimlichen Orten kriegten" (5, 9) wegen Entführung der Bundeslade, und die Plage durch Opferung goldener Ärsche (6, 4; 6, 17) abzuwenden suchten[2].

Kommt in diesen letztgenannten Überlieferungen mehr das magische Motiv zum Ausdruck — man legt dem Tier ein Goldstück gewissermaßen zum nach„machen" hin — so scheint es doch zu verraten, daß die Idee des „Dukatenscheißers" von der Tatsache mitbeeinflußt ist, daß eben gewisse tierische Stoffe (z. B. Milch) oder sogar scheinbare Abfallsprodukte für den Menschen wertvoll geworden sind, was der Mensch gewissermaßen sich selbst als nachahmenswert hinstellt. So könnte sich z. B. auch die theriomorphe Gestalt des Königs Midas erklären (siehe Roschers Lexikon), auf die Stucken ausdrücklich hinweist: „Und wenn dem König Midas, welcher Eselsohren hatte, jeder Bissen, den er aß, zu Gold wurde — er also Gold spie ‚hinten und vorne', wie das deutsche Märchen sagt — so erklärt sich das dadurch, daß er eine Eselsgottheit war, daß er eben Eselsohren hatte." Stucken führt dann weiter das deutsche

vomiked gold to take up their quarters in his own house, afterwards killed them from temptation.

[1] Überhaupt werden Krankheiten und ihre Heilung öfter in diesen Zusammenhang gebracht, wie ja die Medizin heute noch den Ausscheidungsprodukten den größten Wert beilegt, die bei Krankheitsanlässen wieder ein Stück ihrer alten Wertschätzung erhalten.

[2] Bei uns werden die Hämorrhoiden vom Volke als „goldene Ader" bezeichnet. — Durch Auflegen von Menschenkot, des „vergolden Pflaster" heilt man äußerliche Entzündungen in Oldenburg.

Märchen vom Goldesel an (Tischchen deck dich, Goldesel und Knüppel aus dem Sack, Grimm: „Kinder- und Hausmärchen", Nr. 36), der auf das Wort „Bricklebrit" anfängt, Gold zu speien von hinten und vorne, daß es ordentlich auf die Erde herabregnet[1]. — Deutlicher noch im Pentamerone (aus dem Neapolitanischen übersetzt von F. Liebrecht, S. 18): „. . . er war aber noch nicht 100 Schritte vorwärtsgekommen, als er auch schon von dem Grauen abstieg und sogleich sagte: ‚Are cacaurre'; und kaum hatte er den Mund geöffnet, als auch schon Langohr anfing, Perlen, Rubine, Smaragde, Saphire und Diamanten, alle so groß wie die Walnüsse, von hinten von sich zu geben. Anton sperrte das Maul weit auf, starrte die herrliche Ausleerung, den prächtigen Abgang und den kostbaren Durchfall des Eseleins an und füllte mit großer Herzenslust seinen Quersack mit den Edelsteinen voll." — Der in Edelsteine verwandelte Eselskot gemahnt daran, daß nicht nur tierische, sondern auch mineralische Produkte mit dem Kostbarsten, das der Mensch kennen gelernt hat, in Beziehung gebracht werden, d. h. besser gesagt, damit auf ihr ursprüngliches Gebiet zurückgreifen (Gold ein Mineral). Ganz typisch ist die Verbindung von Gold und Kohlen. Die Kohle eignet sich zum Ersatze des Kotes zunächst wegen ihrer dunklen Farbe und der als Gegensatzcharakter der Verhüllung dienenden Härte[2]. Ebenso erleichterte diese Verknüpfung die Tatsache, daß die Kohle

[1] Siehe neuestens auch Abraham: „Zur symbolischen Bedeutung der Dreizahl." (Imago VIII, 1922).

Stucken bringt in diesen Zusammenhang auch die Sage von Ehûd (Richter, 3, 12 bis 29), der den Moabiterkönig Eglon bei Überreichung eines Geschenkes in der Sommerlaube mit dem Schwert durchbohrt, „daß der Mist von ihm ging". Die Höflinge sind über das lange Ausbleiben des Königs nicht erstaunt und schämen sich, nach ihm zu sehen, da er in der kühlen Kammer zu sitzen pflegte, um seine Notdurft zu verrichten, was Stucken mit seiner Goldeseleigenschaft in Zusammenhang bringt. Diese Beziehung scheint übrigens so allgemein anerkannt gewesen zu sein, daß sie in einer sprichwörtlichen Redensart ihren gemeinsamen Niederschlag gefunden hat. Eisenmenger führt in seinem „Entdeckten Judentum" (I, S. 550) folgendes hebräische Sprichwort an: „Der Kot der Maulesel Isaaks ist besser als das Silber und Gold des Abimelech."

Auch Shakespeare gebraucht dieses altüberlieferte und tiefwurzelnde Gleichnis in moralischer Nutzanwendung, wenn er im „Cymbeline" (III, 6) den Arviragus die beleidigende Bezahlung von seiten Imogens mit den Worten zurückweisen läßt:

„Eh' werde alles Gold und Silber Kot,
Wie's denn auch ist und dem nur kostbar scheint,
Der Kot als Gott verehrt."

[2] Man vgl. dazu die „analen" Steingeburten, Abschnitt III.

erst relativ spät in der Menschheitsgeschichte als wertvolles und kostbares Abfallsprodukt geschätzt wurde. Eine Reihe solcher Sagen, in denen die Verwandlung von Kohlen in Gold erzählt wird, berichtet Zingerle in seiner Abhandlung: „Kohlen und Schätze" (Germania, Bd. VI, S. 411). Direkt an die Midas-Sage erinnert eine von Vernalecken („Mythen und Bräuche des Volkes in Niederösterreich", Wien 1859) mitgeteilte Überlieferung, wonach ein Mädchen alle Kohlen, die es berührte, in Gold verwandelt (Kohlen in Gold auch bei Veckenstedt, S. 359). Daselbst findet sich auch der Hinweis, Gold von Schatzkohlen sei auch Griechen und Römern bekannt gewesen.

Aber nicht nur der Eselskot, sondern der tierische Mist überhaupt, besonders der Pferdemist, wird in den Sagen oft in Gold verwandelt, was mit seiner glückbringenden Bedeutung zusammenhängt, an die schon die alten Völker glaubten. Dem Kyros begegnet in dem Augenblick, da er den Entschluß faßt, von Astyages abzufallen, ein persischer Sklave, Roßdünger in einem Korbe tragend, was dem Kyros als gutes Vorzeichen ausgelegt wird, da Roßdünger Reichtum und Macht bedeute (Nicol. Damasc. fr. 66 bei Müller III, 400). — In einem Zigeunermärchen (Wlislocki Nr. 42) läßt der Teufel eine Frau mit einem Ziegenbock niederkommen, der alles Gold im Hause auffrißt und es an anderem Ort wieder von sich gibt. — Nach Rochholz („Schweizer Sagen", 174) verwandelt sich ein vom Teufel geschenkter goldener Becher in Pferdemist. Und ebenda (S. 334) heißt es, daß Pferdemist oft bei Hexenmahlzeiten in der Gestalt von Leckerbissen aufgetragen (Essen = Verlegung nach oben; vgl. Midas, Tischlein deck dich) oder als Geschenk von Zwergen zu Gold umgekehrt wird. — Andere Male werden ekelhafte und schädliche Tiere ganz in Gold verwandelt, wie z. B. bei Veckenstedt („Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Bräuche", Graz 1880) derselbe Drache, der aus Kot Gold macht, auch Läuse in Gold verwandelt (S. 389). Daher die Traumregel (Nr. 14, S. 467): Wenn man von Läusen träumt, so wird man viel Geld erhalten. — Geradezu auf die Traumdeutung gemünzt ist die Regel 8: Wenn man träumt, daß einem jemand einen Topf Unrat über den Kopf ausgießt, so steht einem ein großes Glück bevor. Grimm berichtet folgenden Zaubergebrauch: Wenn man das ganze Jahr hindurch Gold im Hause haben will, so muß man am Neujahrstag Linsen essen. Jung erklärt diesen Zusammenhang durch die physiologische Schwerverdaulichkeit

der Linsen, die in Form von Münzen wieder zutage treten. So ist man ein Goldscheißer geworden (Jahrb. IV, 231[1]).

Direkt mit der Defäkation erscheint das Reichwerden verbunden in einer von Grimm (Myth. I, 33) mitgeteilten Sage[1]: Drei Schicksalsschwestern ziehen durchs Land und stoßen auf eine arme Bauerndirne, die sich nicht scheut, vor den Göttinen auf dem Kreuzweg ihre Notdurft zu verrichten, und dabei in der einen Hand Heu, in der anderen Brot hält. Zwei der Schwestern wenden sich entrüstet ab von diesem Anblick, die dritte aber, die Domina, mahnt sie, gerade diese arme Magd mit Glücksgütern zu überhäufen, nachdem bereits zwei andere übergangen waren[2].

Zusammenfassend lassen sich die der Idee des Dukatenscheißers zugrunde liegenden Motive im Vergleich mit der Überlieferung vom Manneken-Piß folgendermaßen gruppieren. In beiden Fällen: 1. eine ursprüngliche erotisch betonte Organlust, welche die Kontinuität der Funktion direkt aus dem Lustprinzip fordert; 2. eine von einer Autoritätsperson (Erziehung) auferlegte Strafe (Fluch), die im Nichtaufhörenkönnen besteht und 3. die Verwendung dieser Tatsache im Sinne des Trotzes. Hiezu tritt in symbolischer Einkleidung eine abergläubische Überdeterminierung im Sinne des glückbringenden Wunsches (Magie) oder der Verhütung von Unheil (apotropäische Bedeutung).

---

[1] Entnommen dem Speculum stultorum des Nigellus Wirekere (um 1200).

[2] Auf eine Sage aus Uri, die den täuschenden Goldfund ebenfalls mit der Defäkation in Verbindung bringt, hat Dattner in der „Internat. Zeitschrift f. Psychoanalyse" I, 1913, Heft 4, hingewiesen. — Weitere Beispiele bei Jones: „Die Bedeutung des Salzes" (Imago I, 1912, S. 457ff.).

VI.

DAS BRÜDERMÄRCHEN.

Der Roman der zwei Brüder erscheint bei verschiedenen Völkern alter und neuer Zeit in mannigfacher Gestaltung. Wir wollen aus einer der kompliziertesten Fassungen, im Grimmschen Märchen (Nr. 60), den Kern der Erzählung herausschälen, um ihn auf die zugrunde liegenden psychischen Urmotive zurückzuführen. Dabei werden sich durch Vergleichung mit einfacheren, minder entstellten oder anders eingekleideten Fassungen der Geschichte unmittelbare Einblicke in den psychologischen Mechanismus der Mythenbildung eröffnen, und die Resultate der psychoanalytischen Deutungsarbeit durch die Ergebnisse vergleichender Märchenforschung vom mythologischen Standpunkt erhärten lassen.

Das Grimmsche Märchen lautet in gekürzter Fassung:

Von zwei Brüdern, einem reichen bösen und einem armen redlichen, hat dieser zwei Kinder, „das waren Zwillingsbrüder und sich so ähnlich wie ein Tropfen Wasser dem andern". Ihr Vater hat einst das Glück, auf einen Goldvogel zu stoßen, dessen Federn und Eier der reiche Bruder gut bezahlt und durch den Genuß von dessen Herz und Leber er die Eigenschaft des „Goldlegens" erlangen will. Die kostbaren Bissen werden aber nichtsahnend von den beiden hungrigen Zwillingsbrüdern verspeist, von denen nun jeder morgens ein Goldstück unter dem Kopfkissen findet. — Auf Anstiften des neidischen Oheims werden darum die Knaben von ihrem Vater im Walde ausgesetzt.

Dort findet sie ein Jäger, der sie aufzieht, sie im Weidwerk unterrichtet und, als sie herangewachsen sind, reichlich ausgestattet in die Welt schickt. Er begleitet sie ein Stück Weges, gibt ihnen beim Abschied noch ein blankes Messer und spricht: „Wann ihr

euch einmal trennt, so stoßt dies Messer am Scheideweg in einen Baum, daran kann einer, wenn er zurückkommt, sehen, wie es seinem abwesenden Bruder ergangen ist, denn die Seite, nach welcher dieser ausgezogen ist, rostet, wann er stirbt; so lange er aber lebt, bleibt sie blank." — Die Brüder kommen in einen großen Wald, wo sie, vom Hunger zur Jagd genötigt, sich durch Schonung des mitleidheischenden Wildes einige Paare hilfreicher Tiere erwerben. — Schließlich müssen sie sich aber trennen, „versprachen sich brüderliche Liebe bis in den Tod und stießen das Messer, das ihnen ihr Pflegevater mitgegeben, in einen Baum; worauf der eine nach Osten, der andere nach Westen zog".

„Der jüngste[1]) aber kam mit seinen Tieren in eine Stadt, die war ganz mit schwarzem Flor überzogen." Als Grund erfährt er von seinem Wirt, daß alljährlich einem vor der Stadt hausenden Drachen eine reine Jungfrau geopfert werden müsse und es sei niemand mehr übrig als die Königstochter, die am nächsten Tage dem schmählichen Schicksal entgegengehe. Viele Ritter hätten schon versucht, dem Drachen beizukommen, aber alle hätten ihr Leben eingebüßt, und der König habe dem, der den Drachen besiege, seine Tochter zur Frau und das Reich als Erbe versprochen. Am anderen Morgen besteigt der Jüngling den Drachenberg, findet dort in einer Kapelle den kräftigen Trank, der ihn befähigt, das an der Schwelle vergrabene mächtige Schwert zu schwingen, und erwartet so die Ankunft des Untiers. Da kommt die Jungfrau mit großem Gefolge. „Sie sah von weitem den Jäger oben auf dem Drachenberg und meinte, der Drache stände da und erwartete sie, und wollte nicht hinaufgehen." Endlich aber muß sie den schweren Gang antreten. Der König und die Hofleute kehren heim und nur der Marschall soll von Ferne alles mit ansehen. Der Jäger empfängt sie freundlich, tröstet sie, verspricht sie zu retten und verschließt sie in der Kirche. Bald darauf kommt der siebenköpfige Drache daher gefahren und stellt den Jäger zur Rede. Es entspinnt sich ein Kampf, in dem der Jüngling dem feuerspeienden Ungeheuer mit zwei Hieben sechs Köpfe abschlägt (Hydren-Motiv). „Das Untier war matt und sank nieder, und wollte doch wieder auf den Jäger los, aber er schlug ihm mit der letzten Kraft den Schweif ab, und weil er nicht mehr

[1] Wörtlich, trotzdem es sich um Zwillingsbrüder handelt!

kämpfen konnte, rief er seine Tiere herbei, die zerrissen es in Stücke. Als der Kampf zu Ende war, schloß der Jäger die Kirche auf, und fand die Königstochter auf der Erde liegen, weil ihr die Sinne vor Angst und Schrecken während des Streites vergangen waren" (Todesschlaf). Als sie zu sich kam, sagte er ihr, daß sie nun erlöst wäre. Sie freute sich und sprach: „Nun wirst du mein liebster Gemahl werden." Ihr Korallenhalsband verteilte sie zur Belohnung unter die Tiere, „ihr Taschentuch aber, in dem ihr Name stand, schenkte sie dem Jäger, der ging hin und schnitt aus den sieben Drachenköpfen die Zungen aus, wickelte sie in das Tuch und verwahrte sie wohl".

Der vom Kampf ermattete Ritter legte sich nun mit der Jungfrau zur Ruhe; aber auch die Tiere schliefen bald alle ein, nachdem eines dem anderen den Wachedienst übertragen hatte. Als der Marschall, nachdem er eine Zeitlang gewartet hatte, nachsehen kam und alle in tiefem Schlaf fand, hieb er dem Jäger das Haupt ab, trug die Jungfrau auf seinen Armen den Berg hinab und zwang ihr das Versprechen ab, ihn als den Drachentöter auszugeben. Sie bedang sich aber von ihrem Vater die Gunst aus, daß erst über Jahr und Tag die Hochzeit gefeiert werde; „denn sie dachte in der Zeit etwas von ihrem lieben Jäger zu hören". Auf dem Drachenberg waren inzwischen die Tiere erwacht, sahen, daß die Jungfrau fort und ihr Herr tot war, und schoben einander die Schuld zu, die endlich am Hasen haften blieb. Dieser entzog sich der Strafe, indem er binnen 24 Stunden eine Wurzel herbeischaffte, die den Herrn wieder lebendig machte. Doch wurde ihm in der Eile der Kopf verkehrt aufgesetzt, „er aber merkte es nicht bei seinen traurigen Gedanken an die Königstochter; erst zu Mittag, als er etwas essen wollte, da sah er, daß ihm der Kopf nach dem Rücken zu stand, konnte es nicht begreifen und fragte die Tiere, was ihm im Schlafe widerfahren wäre?" — Sie müssen nun alles gestehen, der Kopf wird wieder richtig aufgesetzt, und der Jäger zieht mit seinen Tieren traurig in die Welt.

Nach Ablauf eines Jahres kommt er in dieselbe Stadt, die aber diesmal, zur Hochzeitsfeier der Königstochter, mit rotem Scharlach ausgehängt war. Der Jäger läßt der Braut durch seine Tiere Botschaft sagen, worüber verwundert der König deren Besitzer selbst holen läßt. Er tritt gerade ein, als die sieben Drachenköpfe zur Schau gestellt werden, und bringt den angeblichen Drachentöter mit

der Frage nach den fehlenden Zungen in Verlegenheit; auf dessen Ausflüchte erweist er sich selbst durch Vorweisung dieser Siegestrophäen, sowie des Taschentuches und des Korallenhalsbandes als Anwärter auf die Hand der Prinzessin. Der ungetreue Marschall wird gevierteilt, die Königstochter aber dem Jäger zur Frau gegeben und dieser zum Statthalter des Reiches ernannt. „Der junge König ließ seinen Vater und Pflegevater holen und überhäufte sie mit Schätzen. Den Wirt vergaß er auch nicht[1]."

Der junge König lebt mit seiner Gemahlin vergnügt und zieht oft in Begleitung seiner Tiere auf die Jagd. Einst jagt er in einem nahen Zauberwald einer weißen Hirschkuh nach, verliert seine Begleitung, schließlich auch das Wild und den Weg und muß im Walde übernachten. Es naht ihm eine Hexe, die ihm unter dem Vorwand, sich vor seinen Tieren zu fürchten, eine Rute zuwirft, durch deren Berührung die Tiere und dann auch der König selbst in Stein verwandelt werden (Todesschlaf).

Zu dieser Zeit kommt zufällig der andere Bruder, der bis dahin mit seinen Tieren ohne Dienst umhergezogen war, in das Königreich, sieht nach dem Messer im Baumstamm und erkennt daran, daß seinem Bruder ein großes Unglück widerfahren, er aber doch noch zu retten sei. In der Stadt wird er wegen der großen Ähnlichkeit für den vermißten König gehalten und von der besorgten Königin freudig als der vermißte Gemahl empfangen. Er spielt die Rolle in der Hoffnung, den Bruder dadurch am ehesten retten zu können; nur abends, als er in das königliche Bett gebracht wird, legt er ein zweischneidiges Schwert zwischen sich und die junge Königin, die sich nicht getraut, nach der Bedeutung dieser ungewohnten Zeremonie zu fragen (Enthaltungsmotiv).

Nach einigen Tagen macht er sich in den Zauberwald auf, es widerfährt ihm dasselbe wie dem Bruder, nur weiß er der Alten richtig zu begegnen und zwingt sie, den Bruder samt seinen Tieren wieder zu beleben (Wiederbelebung). Die Zwillingsbrüder verbrennen hierauf die Hexe, umarmen einander freudig und erzählen ihre Schicksale. Als aber der eine erfährt, daß der Bruder an der Seite der Königin geschlafen habe, schlägt er ihm in einer eifersüchtigen Regung den Kopf ab, bedauert aber sogleich,

---

[1] Auffälligerweise aber den Bruder gänzlich.

seinen Retter so belohnt zu haben. Wieder bringt der Hase die Lebenswurzel, mit deren Hilfe der Tote belebt und die Wunde geheilt wird.

Hierauf trennen sich die Brüder neuerdings, beschließen aber zur selben Zeit von verschiedenen Seiten in die Stadt einzuziehen. Der alte König fragt seine Tochter nach dem richtigen Gemahl, aber sie vermag ihn zunächst nicht zu erkennen; erst das Korallenhalsband, das sie seinen Tieren gegeben hatte, bringt sie auf die richtige Spur. Abends, als der junge König zu Bett geht, fragt ihn seine Frau, warum er in den vorigen Nächten immer ein zweischneidiges Schwert ins Bett gelegt habe. „Da erkannte er, wie treu sein Bruder gewesen war."

Wird an den naiven Hörer die Frage nach dem Sinn dieses Märchens gestellt, so wird er ohne viel Bedenken die Darstellung der edeln, aufopferungsvollen Bruderliebe als Tendenz der Erzählung erkennen. Es kann ihm aber nicht entgehen, daß dieser Hauptinhalt mit einer Reihe von Abenteuern verknüpft ist, die in mehr oder weniger losem Zusammenhang damit stehen, daß ferner die simple Moral der Geschichte mit einem unverhältnismäßig komplizierten Apparat in Szene gesetzt ist, und daß endlich die ziemlich dick aufgetragene moralische Schichte selbst an mehr als einer Stelle von einer ethischen Skrupellosigkeit durchbrochen wird, wie sie auch sonst das Märchen als urzeitlich-infantiles Produkt charakterisiert. Mag man nun auch einige dieser Eigentümlichkeiten, wie die Ausschmückung mit wunderlichen Zügen, die mehrmalige Wiederholung einzelner Details, die Verquickung verschiedener Motive u. a. als bedeutungsloses Ergebnis jener tagträumerischen Lust zum Fabulieren ansehen wollen, die an der Weiterbildung der Märchenstoffe gewiß Anteil hat, so bleibt doch immer eine Reihe typischer Grundmotive, die nachweislich aus mythischer Zeit stammen, wo die Erzählung oft genug einen ganz anderen Sinn und eine uns befremdliche Tendenz hatte. Das Märchen ist in seiner heutigen Gestalt nichts Ursprüngliches, aber auch nichts Einheitliches, weshalb es auch niemals in seiner Gänze gedeutet, gleichsam Satz für Satz auf den unbewußten Sinn zurückgeführt werden kann; es ist vielmehr notwendigerweise so geworden, wie es uns vorliegt, und die Rückverfolgung seines Entwicklungsganges wird uns am ehesten auch Aufschluß über seine eigentliche Bedeutung und den Grund des Bedeutungswandels liefern,

dem es im Laufe der Zeiten unterworfen war. Wegen dieser vielfachen Kompliziertheit der uns überlieferten mythischen Gebilde können wir immer nur eine Deutung nach einzelnen Motiven unternehmen und müssen daher das vorliegende Produkt, ähnlich wie einen zur Deutung bestimmten Traum, in einzelne, zunächst selbständig zu behandelnde Elemente zerlegen, zu denen uns die vergleichende Forschung quasi die Einfälle liefert, welche die mythenbildende Gesamtheit zu den einzelnen Themen im Laufe ihrer Ausgestaltung beigesteuert hat.

An dem vorliegenden Märchen unterscheidet man leicht eine in den Mittelpunkt gerückte Erzählung: die Befreiung und Heirat einer zum Opfer für ein Ungetüm bestimmten Jungfrau durch einen kühnen Jüngling (Rettungsmotiv), von einer Vorgeschichte und einem mit ihr in Zusammenhang stehenden Abschluß, welche beiden Rahmenteile das eigentliche Brüdermotiv enthalten.

Die Vorgeschichte der beiden von ihrem Vater ausgesetzten Zwillingsbrüder (Aussetzungsmotiv) hat selbst wieder eine Einleitung in einem Bericht von zwei durchaus verschiedenen Brüdern der vorigen Generation, in denen man zunächst die einer ausschmückenden Tendenz zuliebe eingeführten Doublettierungen der eigentlichen Zwillingshelden sehen darf. Tiefere Analyse erkennt aber in ihnen, nach dem bekannten Schema des Mythus von der Geburt des Helden, Abspaltungen der Vaterimago, von denen der „böse Vater" für die Aussetzung verantwortlich gemacht wird, während der „gute Vater" sie, wenn auch ungern, zuläßt[1] und im Verlauf der Erzählung als hilfreicher Jäger wieder erscheint, der die Knaben liebevoll aufzieht, sie aber dann gleichfalls in die Welt hinausschickt (Aussetzungsmotiv). Der Eingang des Märchens würde also in direkter und unverhüllter Darstellung besagen, daß ein Vater seine Kinder, nachdem er sie liebevoll aufgezogen und für die Welt vorbereitet hatte, im erwachsenen Alter aus dem Vaterhause stößt[2].

[1] Mit dem zur Begründung der Aussetzung aus einem fremden Zusammenhang eingeführten Motiv des „Goldlegens" haben wir uns hier nicht weiter zu beschäftigen. In einem gewissen naheliegenden Sinne repräsentiert der geldspendende Vogel auch den Vater und die Eigenschaft des Goldlegens bei den Söhnen ihre materielle Selbständigkeit. Über das Motiv der materiellen Not im Märchen sehe man den folgenden Abschnitt.

[2] Im Anfang des Märchens hat dieses urzeitliche Motiv in der Aussetzung der Kinder durch ihren Vater noch direkte Darstellung gefunden; im Verhältnis zu ihrem gütigen Pflegevater erscheint es bereits ins Gegen-

Mit dieser aktuellen Aussetzung[1] der Söhne in die rauhe Wirklichkeit des Lebens beginnt die eigentliche Vorgeschichte des Heldenabenteuers: nämlich die notwendige Trennung der Brüder (Trennungsmotiv) und das gegenseitige Treuegelübde am Zeichen des blanken Messers, welche Motive erst später in ihrer Bedeutung klar werden können.

Es folgt nun eine besondere Ausgestaltung des mit dem Brüderthema verknüpften Motivs vom Drachenkampf und der Befreiung einer Jungfrau, das wir als typischen Bestandteil in den Mythologien verschiedener Völker kennen[2]. Wir dürfen daher die Rettungsepisode zunächst ohne Rücksicht auf das Brüdermotiv betrachten — um so eher, als der Bruder darin gar nicht vorkommt —, um uns daran über einige Eigentümlichkeiten der Märchenbildung Rechenschaft zu geben. Liest man die ausführliche Schilderung des jungfräulichen

teil verkehrt, da die beiden Brüder selbst die Annahme von Speise und Trank verweigern, bis ihnen der Jäger den Auszug in die Welt gestattet: Da sprach der Alte mit Freuden, „was ihr begehrt, ist mein eigner Wunsch gewesen". Auch zu dieser Umkehrungstendenz vgl. man die Ausführungen im folgenden Abschnitt beim Märchen vom Lebenswasser.

[1] Den geheimen Sinn der Aussetzung können wir hier, wo die Geburtsgeschichte des Helden nicht weiter verfolgt werden soll, außer acht lassen, verweisen aber darauf, daß andere Fassungen dieses weit verbreiteten Märchens die typische Aussetzung der durch den Trank aus einer Wunderquelle empfangenen Knaben in Kästchen und Wasser enthalten, sowie darauf, daß auch die hilfreichen Tiere des Heldenmythus in unserem Mcärhen wiederkehren und hier wie dort bedeutsame Repräsentanten für die hilfreichen Eltern-Imagines darstellen, die vom Kind in pietätvoller Weise geschont werden, nachdem sie den Helden je zwei Junge (Zwillingsmotiv) zur Verfügung gestellt hatten. Auf die „Wassergeburt" weisen die Namen der Knaben hin, die bald Wasserpeter und Wasserpaul, Johannes und Kaspar Wassersprung, Wattuman und Wattusin, bald Brunnenstark und Brunnenhold heißen. Als Nachklang davon ist in unserem Märchen möglicherweise der Hinweis anzusehen, daß die beiden namenlosen Knaben einander glichen „wie ein Tropfen Wasser dem anderen".

[2] Die gleichen Motive finden sich in dem chinesischen Märchen vom neunköpfigen Vogel, der eine Prinzessin in seine Höhle entführt, so daß ihr Vater sie dem Befreier zur Frau verspricht. Ein Jüngling steigt in die Berghöhle, wo er sich auf den Rat der Prinzessin versteckt, bis alle neun Köpfe des Vogels eingeschlafen waren. — (Den zehnten Kopf hatte ihm der Himmelshund abgebissen und diese Wunde pflegte eben die Prinzessin.) Der Jüngling hieb nun dem Vogel alle Köpfe ab. Sein Helfer entführt aber die Königstochter und läßt ihn hilflos auf der Höhe zurück. Dort entzaubert er durch Berührung einen in einen Fisch verwandelten Jüngling, mit dem er Brüderschaft fürs Leben schließt. Ein Drache, der sich später als Vater des befreiten Jünglings entpuppt, bringt ihn dann zur Erde und erklärt ihn als seinen Sohn. Später erweist er sich durch Zeichen als der rechte Befreier der Prinzessin und verhindert noch rechtzeitig deren Hochzeit mit seinem Nebenbuhler. (Chines. Märchen, hg. v. R. Wilhelm: „Die Märchen der Weltliteratur." Diederichs, Jena 1914).

Opfers im Märchen mit einer gewissen Geneigtheit zum psychologischen Verständnis, so ist es schwer, den rein menschlichen Inhalt zu verkennen. Die Ausschmückung der Stadt, der feierliche Zug, der die reine Jungfrau zur Kapelle begleitet und sie dort ihrem unvermeidlichen Schicksal überläßt, all das mutet so an, als bezöge es sich im Geheimen auf die Hochzeit der Prinzessin, die sich in jungfräulicher Scheu vor ihrem künftigen Gatten ängstigt und in ihm, in Erwartung der bevorstehenden geheimnisvollen Ereignisse, nur ein Untier sieht, das es auf ihre Vernichtung abgesehen hat. Daß diese Auffassung dem Märchen selbst noch nicht ganz fremd geworden ist, verrät die Stelle, wo die Prinzessin, als sie „von weitem den Jäger oben auf dem Drachenberg sah, meinte, der Drache stände da und erwartete sie, und sie wollte nicht hinaufgehen". Sie identifiziert also direkt den Drachen mit ihrem späteren Bräutigam und Gemahl, allerdings nur in flüchtiger und irrtümlicher Weise, aus der wir aber den leisen Nachklang einer tieferen psychologischen Bedeutung des Motivs vernehmen. Wir können diese Auffassung aber auch direkt aus parallelen Überlieferungen belegen, die dasselbe Motiv im Sinne unserer Deutung verwerten. In dem alten und volkstümlichen milesischen Märchen, das uns der römische Dichter Apulejus unter dem Titel „Amor und Psyche" überliefert hat, befiehlt das Orakel dem königlichen Vater der Psyche seine Tochter mit vollem Hochzeitsschmuck und in feierlichem Zug auf die Spitze des Berges zu führen und dort dem „aus Drachengeschlecht entsprossenen Eidam" zu überlassen; so „wohnt Psyche unter Tränen nicht ihrer Hochzeit, sondern ihrem Leichenbegängnisse bei" (auch in unserem Märchen ist die Stadt zuerst schwarz ausgeschlagen)[1]. Aber auch hier fällt die Jungfrau nicht dem erwarteten schrecklichen Drachen anheim, der sich gar nicht zeigt, sondern wird die Gemahlin Amors, des Liebesgottes selbst, der sie jede Nacht als unsichtbarer Gatte besucht, bis die neugierige und von ihren Schwestern aufgestachelte Psyche sich eines Nachts gegen das Gebot des Geliebten davon überzeugt, daß statt des vermeintlichen Scheusals ein herrlicher Jüngling an ihrer Seite ruht, der sich ihr nun zur Strafe entzieht.

---

[1] Das hier angeschlagene Todesmotiv hat natürlich auch seine eigene Bedeutung, die jedoch in diesem Zusammenhang übergangen werden muß. Teilweise Erklärung findet es in dem später zu besprechenden Motiv der Wiederbelebung.

Dieses Märchen zeigt mit aller erwünschten Deutlichkeit, daß es sich bei der Auslieferung der unberührten Jungfrau an den abscheulichen Drachen eigentlich um eine Hochzeit handelt[1], die von der ängstlichen Jungfrau in unverkennbar neurotischer Weise als gefürchtete Überwältigung durch ein abstoßendes Untier halluziniert wird. Repräsentiert also der Drache in einer Schichte der Deutung die gefürchtete und verabscheute tierische Seite des künftigen Gatten, so kann kein Zweifel daran aufkommen, daß es die geschlechtliche Seite des Mannes ist, welche im Drachensymbol zunächst Ausdruck gefunden hat. Daß diesem Drachen, hier wie in anderen Mythen, im Laufe der Zeit alle reinen Jungfrauen des Landes geopfert werden müssen, macht uns an seiner phallischen Bedeutung gerade nicht irre; daß er daneben noch andere Bedeutungen hat, ja haben muß, da diese eine nur ein Stück weit den Sinn des Märchens enthüllt, werden wir in anderen Schichten der Deutung zu zeigen haben, heben jedoch schon hier hervor, daß diese verschiedenen Bedeutungen einander (und auch andere Bedeutungen) nicht im geringsten ausschließen, ja vielmehr bis zu einem gewissen Grade nach einem Punkte konvergieren. Wie sehr jedoch die virginale Angst vor dem Vollzug des Sexualverkehrs die Drachenepisode in dieser Deutungsebene beherrscht, zeigt auch der Abschluß der Szene, die nicht, wie man erwarten sollte, mit der wirklichen Hochzeit endigt, sondern mit einer einjährigen Abstinenz, die sich die Braut ausbedingt, oder die der Held in manchen Überlieferungen freiwillig auf sich nimmt (Motiv der Enthaltung). Erst nach Ablauf dieser Zeit erfolgt die Hochzeit, die logischerweise, wie im Märchen von Amor und Psyche, unmittelbar folgen sollte, so daß es den Anschein gewinnt, als wären die lust- und unlustbetonten Einstellungen dem Sexualakt gegenüber hier miteinander so unverträglich, daß sie in zwei auch zeitlich gesonderte Szenen auseinandergelegt werden müßten, die sonst verbunden erscheinen. Die tiefere Bedeutung dieses Zuges, sowie der ganzen zu seiner Begründung eingeführten Episode vom ungetreuen Marschall, kann erst verständlich werden, wenn wir das eigentliche Brüdermotiv, dessen Analyse wir uns nunmehr zuwenden wollen, auf seine unbewußten Grundlagen zurückgeführt haben werden.

[1] Die von Frazer angeführten Bräuche vieler primitiven Völker, alljährlich eine Jungfrau wirklich zu opfern, werden regelmäßig in Form einer Hochzeit vollzogen.

Der letzte, besonders widerspruchsvolle Teil des Märchens mit dem der Tendenz der Erzählung so kraß opponierenden Brudermord bedarf am meisten der Aufklärung, verspricht aber auch am tiefsten in das zugrunde liegende seelische Gefüge einzuführen. Ehe wir daran gehen, dies durch Vergleichung mit weniger entstellten Fassungen desselben Motivs zu erweisen, wollen wir versuchen, inwieweit die Anwendung psychoanalytischer Grundsätze auf das vorliegende Material selbst uns dem Sinn der Erzählung näher bringt. In der ehelichen Stellvertretung des einen Bruders durch den andern, sowie in der darauffolgenden eifersüchtigen Ermordung des brüderlichen Nebenbuhlers erkennen wir, trotz der sentimentalen Abschwächung, die diese Motive hier erfahren haben, primitive Züge urzeitlichen Liebes- und Seelenlebens, deren Kraßheit durch das „gute Ende" der Geschichte künstlich verdeckt wird. Der üble Lohn, der dem Retter für die Erlösung des Bruders zuteil wird, läßt vermuten, daß es sich ursprünglich um ein durchaus feindseliges Verhältnis der beiden Brüder und um eine begründetere Eifersucht gehandelt haben muß[1].

Das Motiv der feindlichen Brüder gehört, wie auch die alttestamentliche Erzählung von Kain zeigt, zu den Urmotiven der Menschheit.[2] Wir wollen hier nur einige wenige bekannte Beispiele, hauptsächlich aus der Neuen Welt anführen, für die nach Ehrenreich[3] dieses Motiv charakteristisch ist. Dem auch in der alten Welt bekannten feindlichen Gegensatz der Urzeit entspricht in der amerikanischen Mythologie eine ganze Reihe von feindlichen Brüderpaaren[4]. In der Huronensage streiten die Zwillinge schon im Mutterleib. Der eine erklärt auf gewöhnliche Weise zur Welt kommen zu wollen, der andere weigerte sich boshaft und tötete seine Mutter,

---

[1] In der rumänischen Fassung wird der aus Eifersucht erschlagene Bruder nicht wiederbelebt und der Brudermörder endet reuevoll sein Leben (siehe die Neuausgabe der Anmerkungen zu den Grimmschen Märchen von Bolte und Polifka, Bd. I, zu Nr. 60). — In den entsprechenden Fassungen des russischen Brüdermärchens fehlt das keusche Beilager des Schwagers gänzlich und an der einzigen Stelle, wo es vorkommt, wird es nicht für das Eifersuchtsmotiv benützt.

[2] Siehe Rank: „Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage." 1912. Bes. Kap. XXI.

[3] „Mythen und Legenden der nordamerikanischen Völker." S. 44ff.

[4] Für Nordamerika siehe Boas: „Indian. Sagen von der Nordpazif. Küste Amerikas." Berlin 1895, S. 194; 213. — Für Zentral- und Südamerika: Brühl: „Die Kulturvölker Altamerikas." Cincinnati 1875—87, S. 447, 472.

indem er aus ihrer Seite herauskam. Später trennten sie sich, jeder nahm einen Teil der Welt in Besitz und sie schufen der eine die guten, der andere die bösen Tiere. Dann begegnen sie einander mit ihren Tieren und der „Gute" macht die ungeheueren Tiere des andern kleiner, so daß die Menschen sie bezwingen können. Schließlich schlagen sie einander halbtot.

Dieser Streit der Zwillinge im Mutterleib und der gewaltsame Austritt des einen ist auch in der iranischen Sage ein häufiges Thema, und zwar wie Ehrenreich bemerkt, in der Form, daß derjenige Herrscher wird, der zuerst zum Vater kommt: das ist aber der Böse, der den Mutterleib durchbricht (Eurystheus). Neben dem Streit im Mutterleib steht dann ein anderer ebenfalls weitverbreiteter Zug der Zwillingsmythen, nämlich der zwischen den beiden nach Erfüllung ihrer Mission und der Teilung der Welt entstehende Streit, der in der Regel damit endet, daß der eine den andern erschlägt oder daß sie sich trennen (Osten — Westen; Oberwelt — Unterwelt).

Scheuen wir nicht davor zurück, diese mächtigen Affekte des eifersüchtigen Bruderhasses und den einmal notwendig gewordenen Verzicht auf ihre Erledigung in der Realität als eine der Triebkräfte für die Märchenbildung anzuerkennen, so wird mit einem Male sowohl der Drachenkampf wie auch die anschließende Episode vom ungetreuen Marschall als noch weiter entstellte Doublettierung derselben Urmotive klar, die in der Schlußepisode in sentimentaler Abschwächung zum Durchbruch gelangen. In allen drei Szenen handelt es sich um die Beseitigung eines Gegners, der den siegreichen Bruder des Lebens und der Braut zu berauben sucht, um dann dessen Stelle im Ehebett einnehmen zu können. Stellt aber der böse Drache wie auch der böse Marschall eine Personifikation der gehaßten Bruder-Imago dar, welche die sexuelle Eifersucht erregt, so verstehen wir auch, warum sich die geliebte Bruder-Imago vor dem Drachenkampf vom brüderlichen Gefährten trennt (Trennungsmotiv) und in den beiden folgenden Episoden nicht vorkommt: sie ist nämlich durch die beiden Ersatzfiguren des Drachens und Marschalls vertreten, mit deren Tötung ja auch der Bruder beseitigt ist. Deswegen läßt der junge König in seinem neuen Glück alle seine Verwandten, sogar den Wirt kommen und belohnt sie, während der getötete „Bruder" folgerichtig nicht erwähnt wird. Daß der ungetreue Marschall die gehaßte Seite des „getreuen" Bruders personifiziert, ist auch darin

angedeutet, daß beide Personen dem erfolgreichen Bruder gegenüber in dieselben Situationen gebracht werden, wie z. B. in der doublettierten Erkennungsszene, wo sich der Held als Besitzer des Halsbandes sowohl dem Marschall wie auch dem Bruder gegenüber als der richtige Gatte erweist. Daß auch der Drache den zu bekämpfenden Bruder vertreten soll, hat nichts Sonderbares. Wir kennen ein ähnliches Verhältnis beispielsweise aus der Siegfried-Sage, wo der Held auf Anstiften seines Ziehvaters Regin dessen Bruder, der in Drachengestalt den Hort bewacht, tötet und im weiteren Verlaufe gleichfalls die Jungfrau für sich gewinnt. Andere Beziehungen der Siegfried-Sage zu unserem Märchen sollen später erwähnt werden. Auffällig ist nur die dreimalige Wiederholung ein und derselben Grundsituation, die — wie in manchen Träumen — in immer deutlicherer Darstellung des Gegners (Drache, Marschall, Bruder) das Motiv der Rivalität mit dem Bruder um den Besitz derselben Frau und die Beseitigung des Nebenbuhlers variiert.

Wie sehr dieses Motiv ursprünglich im Mittelpunkt der Erzählung stand, zeigt deutlich eine andere, in manchen Punkten weniger entstellte Fassung desselben Märchens, die uns auch das Verständnis für einige bisher ungedeutete Motive eröffnen wird. Es ist dies das sogenannte älteste Märchen der Weltliteratur, die vor etwa 2000 Jahren literarisch fixierte ägyptische Geschichte der Brüder Anup und Bata[1]. „Anup nun besaß ein Haus und hatte eine Frau, während sein jüngerer Bruder bei ihm wie ein Sohn lebte". Eines Tages versucht die Frau des älteren, den jungen Schwager zu verführen. Dieser aber weist sie entrüstet zurück, ohne seinem Bruder davon zu sagen. Sie verleumdet nun Bata, daß er ihr Gewalt getan habe. „Da wurde der ältere Bruder wütend, wie ein Panther, er schliff sein Messer und nahm es in die Hand", um den jüngeren Bruder meuchlings zu töten, wenn er abends nach Hause käme. Dieser aber wird von den Tieren seiner Herde gewarnt (Motiv der hilfreichen Tiere[2]) und flieht. „Sein älterer Bruder lief hinter ihm her mit dem Messer in der Hand." Der jüngere Bruder

---

[1] Diese aus dem XIII. Jahrhundert v. Chr. stammende Fassung des Brüdermärchens aus dem Papyrus d'Orbiney findet sich bei A. Wiedemann, „Altägypt. Sagen und Märchen".

[2] Die Kuh, die ihn zuerst warnt, vertritt die reuige Frau selbst, wie überhaupt die meisten Tiere des Märchens, in der Gestalt hilfreicher oder verderblicher Wesen, nahestehende Menschen vertreten.

ruft Re an; der Gott erhört ihn und läßt ein großes Wasser zwischen den beiden entstehen[1], an dessen Ufern sie getrennt die Nacht verbringen. Als die Sonne aufgeht, verteidigt sich Bata vor ihrem Angesicht, erzählt Anup die niederträchtigen Anträge seiner Frau, beschwört seine Unschuld und entmannt sich zum Zeichen seiner Reinheit. „Er zog hierauf ein scharfes Messer hervor, schnitt seinen Phallus ab und schleuderte ihn in den Fluß, wo er von einem Fisch verschlungen ward." Als Anup nun reuevoll zu weinen anfängt, bittet Bata um eine Gunst. „Ich werde mein Herz nehmen und es auf die Blume der Zeder legen und wenn man dir einen Krug Bier geben wird und er schäumt, das geht dich an, dann komm und suche mein Herz!" (Motiv des Treuegelübdes). Anup geht heim, tötet sein Weib und wirft ihre Leiche den Hunden vor; dann sitzt er, Staub auf dem Haupt, und trauert um seinen Bruder.

Dieser lebt inzwischen im Zederntal. Die Götter loben seine Keuschheit und gewähren ihm einen Wunsch. Er bittet um ein Mädchen, und sie schaffen gemeinsam eins für ihn. Er lebt mit ihr und vertraut ihr sein Geheimnis von dem Herzen in der Zedernblüte an. Aber ihr leichter Sinn, ihre Neugier und Lüsternheit lassen sie dem einzigen Verbot ihres Mannes zuwiderhandeln: sie kommt dem Meer zu nahe, die Wogen entreißen ihr eine Locke, die zu den Wäschern des Königs von Ägypten treibt. Der König läßt die Besitzerin suchen, macht sie schließlich zu seinem Weib und läßt, um sie Batas Rache zu entziehen, auf ihren Wunsch die Zeder fällen.

Bata fällt tot nieder (Todesschlaf). Sein Bruder merkt das Unglück, wie ihm vorausgesagt war, am Schäumen seines Bieres und eilt ins Zederntal. Drei Jahre sucht er das Herz; im vierten findet er es endlich und gibt es dem toten Bata zu trinken. Da erwacht dieser und umarmt seinen Bruder (Wiederbelebung).

Dann verwandelt sich Bata in einen Apisstier und läßt sich von seinem Bruder an den Hof des Königs von Ägypten treiben. Der Stier gibt sich der Königin als Bata zu erkennen. Die Königin erschrickt und erreicht in einer Liebesstunde, daß der König den Stier töten läßt. Zwei Blutstropfen fallen am Tor des Palastes zur Erde; zwei riesige Sykomoren schießen in einer Nacht auf (Hydren-Motiv). Wieder gibt sich in ihnen Bata zu erkennen, wieder bewirkt die

[1] Motiv der „magischen Flucht". Vgl. Abschnitt IV.

Königin, daß die Bäume gefällt werden. Dabei fliegt ihr ein Splitter in den Mund, sie wird schwanger und gebiert Bata als ihren Sohn (Wiedergeburts-Motiv). Der König stirbt, Bata wird sein Erbe und läßt die Königin hinrichten. Nach dreißigjähriger Herrschaft hinterläßt er sterbend seinem Bruder Anup die Krone.

Ehe wir die einzelnen Motive auf ihre Verwandtschaft mit dem deutschen Brüdermärchen untersuchen, wollen wir zunächst den ganzen Inhalt und Aufbau dieser merkwürdigen Geschichte zu verstehen suchen, von der H. Schneider[1] sagt: „Sieht man ganz von einem historischen oder mythologischen Kern ab und betrachtet die Geschichte ganz isoliert und für sich allein, so kann man zunächst versucht sein, nichts als eine äußerliche Verbindung heterogener Elemente, ein ideenflüchtiges Phantasiespiel in ihr zu sehen. Jede Einheit und Logik scheint zu fehlen . . . Die Gestalten wechseln wie im Traum . . . der Schauplatz ist ebenso unklar . . . Trotzdem werde ich der Dichtung gegenüber nirgends die Empfindung vollkommenster innerer Einheitlichkeit, vollkommenster künstlerischer Beherrschung, vollkommenster logischer Entwicklung los. Nur liegen Einheit und Notwendigkeit nicht im bunten Bilderreigen an sich, sondern dahinter." Versuchen wir mit den Mitteln unserer psychoanalytischen Grundauffassung diesen verborgenen Sinn der Erzählung herzustellen, so erkennen wir zunächst in den verschiedenen Episoden der ägyptischen Erzählung gleichfalls Doubletten der einen Grundsituation, deren minder verhüllte Darstellung hier, zum Unterschied vom deutschen Märchen, vorangeht, während die entstellten Variationen im zweiten Teil folgen, um in immer erneuerten Versuchen endlich die ersehnte Befriedigung des verpönten Wunsches doch durchzusetzen. So erweist sich der König des zweiten Teiles als sozial erhöhte Doublette des älteren Bruders und die böse Königin ist eine so deutliche Doublette der bösen Frau Anups, daß Schneider zu dem Schluß kommt: „Diese beiden Frauen sind geradezu eine Person" (S. 260). Und wie im deutschen Märchen der gehaßte Bruder in immer neuer Gestalt, als Drache, Marschall und schließlich in seiner wirklichen Rolle auftritt, so erscheint auch Bata als Stier, Baum und schließlich in menschlicher Gestalt als Wiedergeburt seiner selbst, indem er sich aus der Mutter als sein eigener Sohn erzeugt. Sein nomineller Vater wäre dann der König,

---

[1] „Kultur und Denken der alten Ägypter", 2. Ausg., Leipzig 1909, S. 257.

in dem wir eine Doublette des älteren Bruders erkannt haben, der ja nach dem Wortlaut des Märchens wirklich an ihm Vaterstelle vertritt. Bata strebte also von Anfang an danach, die „Mutter" zu verführen, die er ja im zweiten Teil in symbolischer Einkleidung immerfort verfolgt, was deutlich verrät, daß die Verleumdung durch sie am Anfang der Erzählung nur als eine Projektion seines Inzestwunsches aufzufassen ist. Enthüllt uns so der ägyptische Bericht den Grund der erbitterten Rivalität der Brüder als Neigung zu dem einzigen unersetzlichen Inzestobjekt[1], so kennt er auch noch die entsprechende Strafe für die verbotene Realisierung dieser Neigung: die Entmannung. Daß diese ursprünglich durch den eifersüchtigen Nebenbuhler (Bruder, Vater) — und nicht in einer Art Geständnis des verbotenen Wunsches durch eigene Hand — erfolgte, zeigt uns nicht nur die vergleichende Mythengeschichte, sondern das ägyptische Märchen selbst, wenn auch nur in verhüllter und gemilderter Form. Dem in einen Apisstier, dem Symbol der männlichen Kraft, verwandelten Bata wird auf Befehl des Königs der Kopf abgeschlagen, und die aus den Blutstropfen aufsprießenden, mit wunderbarem Wachstum begabten Sykomoren, deren Splitter die Fähigkeit menschlicher Befruchtung haben, werden gleichfalls unerbittlich gefällt. In beiden Motiven müssen wir auf Grund zahlreicher individualpsychologischer Erfahrungen und mythologischer Parallelen symbolische Darstellungen der bereits im ersten Teil vorgenommenen Kastration erblicken, welche die ursprüngliche Rache des eifersüchtigen Nebenbuhlers ist. Inbesondere das Abschlagen des Kopfes, das uns hier zunächst interessiert, ist schon an einem äußerlichen Detail als Ersatz für die Kastration kenntlich, nämlich an den fruchtbaren Blutstropfen, die sonst folgerichtig dem abgeschnittenen Phallus entspringen[2]. Ist aber

[1] In einem albanesischen Märchen, das die Befreiung der einem Ungeheuer (Lubia) geopferten Königstochter (entsprechend dem Drachenkampf des deutschen Märchens) behandelt, stellt sich heraus, daß der Held seine eigene Mutter gerettet (Rettungsphantasie) und zum Weibe genommen hat, während er den König, ihren Vater (= Ungeheuer) zufällig tötet und dessen Erbe antritt (Hahn, „Griech. u. alban. Märchen", Leipzig 1864, Nr. 98). — Hier sei darauf hingewiesen, daß die Heroen der griechischen Sage: Perseus, Apollo, Bellerophon u. a. immer ein Ungeheuer (Gorgon, Minotaurus etc.) töten, wie der Sphynxtöter Oedipus seinen Vater (siehe den folgenden Abschnitt).

[2] Bei der Entmannung des Uranos entsteht so Aphrodite — ähnlich wie Batas „künstliches" Göttermädchen. Deutlichere Anklänge an das ägyptische Märchen zeigt die Erzählung von dem Zwitterwesen Agdistis, bei dessen Entmannung aus dem Blut ein Granatbaum (= neuer Phallus)

das Köpfen des Apisstieres durch den König ein symbolischer (verkleideter) Ausdruck der am Nebenbuhler vorgenommenen Kastration, so dürfen wir diese Bedeutung auch in das deutsche Märchen einsetzen und verstehen so, daß der junge König dem Bruder den „Kopf" abschlägt, als er von dessen Stellvertretung in seinem Ehebett Kenntnis erhält. Die Wiederbelebung im deutschen Märchen entspricht der Wiedergeburt im ägyptischen. Aber auch die vorhergehende Köpfung des Bruders durch den Marschall werden wir im gleichen Sinne als Kastration des unerwünschten Nebenbuhlers fassen, wie anderseits das Abschlagen der Drachenköpfe[1], und noch deutlicher das Ausschneiden der Drachenzungen[2], auf die Revanche hinweist. In diesem Zusammenhange glauben wir auch das Motiv des Treuegelöbnisses bei dem in den Baum gestoßenen Messer als letzten, bereits ethisch umgewerteten Rest des alten Kastrationsmotivs zu erkennen. Das Messer entspricht demjenigen, mit dem Anup seinen Bruder verfolgt, aber auch dem zweischneidigen Schwert, das der Eindringling später zwischen sich und die Frau seines Bruders legt. Das Hineinstoßen in den Stamm erscheint so als letzter Nachklang der Baumfällung (Kastration) und es wird so leicht begreiflich, wie jeder der beiden an diesem Instrument wunschgemäß erkennen kann, daß der Bruder gestorben ist[3].

---

entsteht; seine Früchte (in der Zagreus-Mythe die Hoden eines Widders) steckt Nana (Deo) in ihren Busen, wovon sie schwanger wird und den Attis gebiert, der sich später, von seiner eifersüchtigen Mutter in Wahnsinn versetzt, unter einer Fichte selbst entmannt (wie Bata). Aus dem Blut entsprossen Veilchen. — An den Frühlingsfesten der Göttermutter wurde als Symbol der Kastration eine mächtige Fichte gefällt, wie im ägyptischen Märchen die aus dem Blut entsprossenen Sykomoren. — Agdistis selbst entsteht dadurch, daß des Zeus Same von der sich gegen die Gewalt sträubenden Kybele zur Erde floß; ebenso entsteht Erichthonios und andere Wesen aus verspritztem Samen, dem andere Male das Blut entspricht.

[1] Der Psyche, von der es charakteristisch heißt: „in demselben Wesen haßt sie das Untier und liebt sie den Gemahl", wird von den Schwestern eröffnet, „daß ein schrecklicher, in vielen Knoten sich windender Drache mit giftgeschwollenem, blutrünstigem Halse und scheußlichem Kropfe heimlich des Nachts bei dir ruht", den sie köpfen solle.

[2] Die Kastrationsbedeutung wird aus der von Stucken („Astralmythen" S. 144) aufgestellten Parallele mit der David-Sage evident, wo der Held die abgeschnittenen Vorhäute der Philister dem König bringt, damit er dessen Eidam werde.

[3] Anderseits hängt das Motiv mit dem Baumtotemismus und dem daraus hervorgegangenen Motiv der Baumseele zusammen. Wenn der Baum, in dem die Seele eines Menschen hausend gedacht wird, fällt, dann stirbt der Mensch. Der Baumtotemismus selbst, über den P. Saintyves

Wie im ägyptischen Märchen, so unterscheiden wir auch im deutschen eine Reihe von aufeinanderfolgenden Szenen, die immer wieder in verschieden deutlicher Einkleidung die Rivalität mit dem Bruder um das gemeinsame inzestuöse Liebesobjekt und die Kastration des gehaßten Nebenbuhlers darstellen.

In wie aufdringlicher Weise diese Urmotive den Märchenstoff ursprünglich beherrschen, zeigt in manchen Punkten noch deutlicher als das ägyptische Märchen die diesem zugrunde liegende Mythe von Isis und Osiris, an deren Hauptzügen wir uns orientieren wollen, ohne im einzelnen auf die ihr selbst anhaftenden Entstellungen und Komplikationen Rücksicht zu nehmen.

Der Erdgott Keb und die Himmelsgöttin Nut haben vier Kinder, zwei Söhne, Osiris und Set, und zwei Töchter, Isis und Nephthys. Isis ward das Weib ihres Bruders Osiris, Nephthys das des Set; Osiris aber beherrschte die Erde als König und wurde von seinem Bruder Set tödlich gehaßt, der ihn durch List in eine Kiste lockte und diese in den Nil warf. Plutarchs Bericht begründet diese Feindschaft des Set gegen Osiris damit, daß dieser der Gattin des Set, seiner eigenen Schwester Nephthys also, unwissentlich beigewohnt hatte. Isis macht sich auf die Suche nach dem Leichnam des Gatten, findet ihn endlich und verbirgt ihn im Walde. Set entdeckt das Versteck und zerstückelt den Leichnam des Bruders, Isis sammelt die verstreuten Teile und setzt sie wieder zusammen, nur der Phallus fehlte, er war ins Meer getragen und von einem Fisch verschlungen worden (wie bei Bata). Sie ersetzt dieses fehlende Glied des Toten durch ein nachgebildetes aus dem Holz des Sykomorus (Baumphallus) und stiftet zum Andenken das Phallusidol. Mit Hilfe ihres Sohnes Horus, der nach späterer Überlieferung erst nach Osiris' Tode von diesem erzeugt worden war, rächt Isis die Ermordung ihres Gatten und Bruders. Zwischen Horus und Set, die ursprünglich selbst Brüder waren, entspinnt sich ein erbitterter Kampf, wobei die Gegner einander gewisse Teile als kraftspendende Amulette entreißen; Set schlägt dem Gegner ein Auge aus und verschlingt es, verliert aber dabei die eigenen Genitalien (Kastration), die —

(l. c. p. 55 ff.) handelt, hat wieder enge Beziehungen zum Aberglauben, der sich an die Nachgeburt heftet, welche als „schwächerer Zwillingsbruder" aufgefaßt wird. Siehe über diesen Zusammenhang: Rank, Mythus von der Geburt des Helden, 2., wesentl. erw. Aufl. 1922, S. 102 f.

nach einer Bemerkung Schneiders — ursprünglich gewiß auch von Horus verschlungen worden waren. Schließlich wird Set gezwungen, das Auge wieder von sich zu geben, das Horus dem toten Osiris eingibt und ihn damit wiederbelebt, so daß er als Herrscher ins Totenreich eingehen kann.

Der Osiris-Mythus, auf dessen Deutung wir hier nicht eingehen können, zeigt deutlich, daß der Nebenbuhler den Platz im Ehebett des Bruders ursprünglich wirklich ausgefüllt hat, und daß seine Kastration durch den eifersüchtigen Bruder erfolgt. Ferner bestätigt sich hier die phallische Bedeutung der Sykomoren sowie die Auffassung ihrer Fällung als Entmannung, denn Isis läßt an Stelle des fehlenden Gliedes, welches wie das des Bata von einem Fisch verschlungen worden war, ein nachgebildetes aus Sykomorenholz anfertigen. Aber auch in symbolischer Einkleidung findet sich dieses Motiv in der Osiris-Sage. An der Stelle, wo die sterblichen Reste des Osiris ruhen, sprießt (nach Plutarch c. 15 squ.) eine Tamariske empor, die der König zu fällen befiehlt, um eine Säule daraus anfertigen zu lassen. Isis, die am Hofe dient, fordert die Säule und belebt den zerstückelten Leichnam des Osiris mit ihren Küssen, so daß er wieder Zeugungskraft erhält; sie wird Mutter eines Kindes mit schiefen und kraftlosen Beinen (Symbol der Kastration), einer Neuinkarnation des Osiris. Wir finden also auch hier die inzestuöse Wiedergeburt aus der eigenen Mutter, wie bei Bata, Attis und vielen anderen Helden, als wichtiges Motiv und verstehen auf Grund dessen auch das Motiv der Wiederbelebung im Märchen. Ist das Kopfabschlagen ein Symbol der „nach oben verlegten" Kastration, so bedeutet sein Wiederaufsetzen den Ersatz des Phallus, wie in der Osiris-Sage; erfolgt die Wiederbelebung im deutschen Märchen durch Essen einer Wurzel, im ägyptischen durch Eingeben des auf dem Zedernbaum liegenden Herzens und in der Osiris-Sage durch Verschlingen des ausgerissenen Auges, so verrät uns ein Rest des ursprünglichen Motivs im Horus-Set-Kampf, daß es sich eigentlich um die Einverleibung, das Wiedererlangen der verlorenen Genitalien handelt, welche die Wiedergeburt aus der eigenen Mutter und damit die Überwindung des Todes ermöglichen. So erklärt es sich, daß der Held nicht nur den toten Bruder (als seinen Sohn, d. i. aber als sich selbst) wiederbelebt, sondern auch die Prinzessin dem Reich der Unterwelt („Todesschlaf"), das der Drache auch repräsen-

tiert, entreißt. Nun wissen wir aber aus analytischer Erfahrung und mythischen Belegen, daß die Rettungsphantasie regelmäßig die Mutter betrifft und dürfen daher auch die darauf folgende erste Wiederbelebung des Helden als inzestuöse Wiedergeburt auffassen. Dies ist um so eher gestattet, als sowohl die Osiris-Mythe wie auch das Märchen von Bata die inzestuöse Bedeutung des umworbenen Sexualobjekts deutlich bezeugen. Setzen wir diese Deutung ins deutsche Märchen ein, so verstehen wir, daß von der Mutter der Brüder gar nicht die Rede sein kann, da sie hinter den anderen weiblichen Personen der Erzählung verborgen ist; wir begreifen aber auch die freiwillige Entsagung (Motiv der Enthaltung) vom Geschlechtsverkehr, wie sie in der einjährigen Abstinenz und im Motiv des Schwertlegens (symbolum castitatis) [1] zum Ausdruck kommt, einerseits als Inzestablehnung, anderseits als ambivalente Bußeinstellung nach erfolgter Tötung des Nebenbuhlers (Vater, Bruder). Aber nicht nur in der freundlichen Gestalt der Lebenspenderin und des ersehnten Sexualobjekts erscheint die Mutter im Märchen, sondern auch in Gestalt der furchtbaren Todesgöttin, die einen wieder in den ewigen Schlaf (todesähnlicher Zustand des Drachenbesiegers; Versteinerung) versetzen will, und die der Held überwinden muß wie die anderen bösen Mächte. Darum läßt Bata seine Mutter und Gemahlin, nachdem sie ihn wiedergeboren hat, hinrichten und im deutschen Märchen wird die Hexe verbrannt, nachdem sie den versteinerten Bruder wiederbelebt hat.

Wir brechen hier die Deutung ab, die sich im einzelnen noch

---

[1] Die allgemein übliche Zurückführung des Motivs der Schwerttrennung auf den historischen Brauch des Brautwerbers und der mit diesem symbolisch vollzogenen Ehezeremonie erklärt vor allem nicht die dabei verwendete spezielle Symbolik und scheint darum vielfach einer mythischen Auffassung weichen zu müssen, deren Grundlage F. v. Reitzenstein (Zeitschrift für Ethnol. 1909, S. 644—683) in den Hochzeitsbräuchen von Naturvölkern nachgewiesen hat. Danach dient das in den angeführten Überlieferungen als symbolum castitatis verwendete Schwert ursprünglich der Befruchtung in Form eines Holzes oder Stabes, den der Gatte in den ersten drei Nächten, deren er sich des Beischlafs enthält, zwischen sich und sein junges Weib legt, indem er in den ersten Nächten gewissermaßen einem Gotte das jus primae noctis zur wunderbaren Befruchtung überläßt, nach deren vermeintlichem Eintritt er sich erst dem Geschlechtsgenuß hingeben darf.

Das Motiv der Schwerttrennung tritt in besonders drastischer Form auf bei Kuhn-Schwartz: „Nordd. Sagen, Märchen, Bräuche", 1848, Nr. 10, S. 345. — Eigentümlich verwertet bei J. R. Büncker: „Sagen und Märchen in heinzischer Mundart". Leipzig 1906, Nr. 88 (Schluß).

weiter verfolgen ließe [1], um einen allgemeineren Gesichtspunkt für die Psychologie der Mythenbildung zu gewinnen. Zu diesem Zwecke brauchen wir nur in der Reduktion der mythischen Personen auf die egozentrale Gestalt des Mythenbildners fortzufahren. Es muß uns auffallen, daß die beiden Brüder Zwillinge sind, die einander nicht nur körperlich „wie ein Tropfen Wasser dem andern" gleichen, sondern auch in ihren Eigenschaften und Attributen (sie haben dieselben Tiere, gleiche Kleidung etc.), und nicht einmal durch Namen unterschieden sind, so daß die Königin ihren Gemahl nur an einem künstlichen Zeichen erkennt. Wenn auf irgend etwas der Begriff der Doublette paßt, so ist es auf die beiden Brüder, von denen der eine ein genauer Abklatsch des andern ist. Mit dieser Reduktion der beiden Brüder auf eine Person [2] ginge aber der Hauptsinn der Erzählung, die Rivalität der Brüder um das gemeinsame Liebesobjekt, verloren, wenn wir uns nicht erinnerten, daß ursprünglich der eine Bruder ein älterer gewesen ist und am jüngeren Vaterstelle vertrat, wie im Märchen von Bata noch deutlich gesagt ist. (Als Rest dieser älteren Fassung spricht das deutsche Märchen an einer Stelle noch vom „jüngeren" Bruder, obwohl es Zwillinge voraussetzt.) Aber auch im deutschen Märchen repräsentiert der Drache, der Ansprüche auf die Prinzessin erhebt, und der alte König, der sie nicht hergeben will, den Vater, wie ja die umworbene Frau nach unserer Deutung die Mutter vertritt. Beide Annahmen werden vollauf bestätigt durch Varianten des Brüdermärchens [3], die damit beginnen, daß ein eifersüchtiger König seine Tochter von der Welt abschließt, diese aber

---

[1] Abgesehen von weiteren psychologischen Deutungen verzichten wir auch auf jede naturmythologische Interpretation, die etwa möglich wäre. So st nicht auszuschließen, daß die im Zeitabstand eines Jahres bald schwarz bald rot ausgeschlagene Stadt auf eine bestimmte Sonnen-Konstellation (oder Mondphänomen?) Bezug hat, ebenso wie es auffällig bleibt, daß die Herbeischaffung des Krautes zur Wiederbelebung des „Sonnenhelden" genau 24 Stunden in Anspruch nimmt. Berücksichtigt man noch das verkehrte Aufsitzen des Kopfes beim Erwachen und seine Umkehrung am Mittag (wo die Sonne sich zum Abstieg wendet), so wird die Gestaltung einzelner mythischer Motive durch Beziehung auf Naturvorgänge wahrscheinlich. Doch schließen diese Bedeutungen den psychologischen Sinn der Erzählnng keineswegs aus, erfordern ihn vielmehr zum Verständnis der menschlich eingekleideten Erzählung und der mythenbildenden Triebkräfte, die sich nicht in der Schilderung von Naturvorgängen erschöpfen.

[2] In einzelnen Märchen dieser Gruppe tritt tatsächlich nur ein „Bruder" auf. Vgl. z. B. „Schwedische Volkssagen", übers. v. Oberleitner, S. 58 ff.

[3] Vgl. die Bemerkung von W. Schultz, daß die „Brüder gelegentlich auch als Vater und Sohn gelten mochten" („Einl. in d. Popul. Wuh.", S. 64).

doch auf wunderbare Weise (Inzest-Befruchtung) empfängt und Mutter der Zwillingsbrüder wird, die sie aussetzt; einer der Brüder heiratet dann, wie im mitgeteilten Märchen von der Lubia (S. 133), Anmerkung 1), in der Königstochter seine Mutter und erbt nach dem Tode des alten Königs (des Vaters) das Reich. Es handelt sich also in diesen Märchen um eine Verschiebung der ursprünglich dem Vater geltenden feindseligen und eifersüchtigen Regungen auf den älteren, bevorzugten Bruder (und auf die Schwester, statt der Mutter), welche Ersetzung sich im Osiris-Mythus mit seiner aneinandergereihten Familiengeneration noch verfolgen läßt[1]. Diese mythische Verschiebung spiegelt ein Stück primitiver Kulturentwicklung wider, die mit der Nivellierung der früher so ungleichen Gegner zu Zwillings-Doubletten einen ethisch befriedigenden Abschluß in den pietätvollen Brüdermärchen gefunden hat.

Aber die auf der fortschreitenden Verdrängung dieser primitiven Regungen beruhende Entwicklung macht bei dieser Form der Milderung nicht halt, sondern schafft weiter verhüllte Ausdrucksformen, die uns auf Grund der psychologischen Deutung des Brüdermotivs verständlich werden. Auf die innigen Beziehungen der Siegfried-Sage zu unserem Märchen haben bereits die Brüder Grimm in ihren Anmerkungen hingewiesen[2]. Hier sei nur hervorgehoben, daß Siegfried die vom Drachen erlöste Jungfrau[3] verläßt, wie der Held des Märchens, daß er aber dann wie dieser versucht, die Stelle

[1] Der Osiris-Mythus zeigt auch noch bei Verfolgung seiner Entwicklung wie aus dem ursprünglichen Mörder des Bruders sein Rächer wird. Ursprünglich ist Thout, neben Set, der Mörder des Osiris; später tritt er im Kampfe des Horus gegen Set als Arzt und Schiedsrichter auf, der aber schon zugunsten des Horus entscheidet. Schließlich ist er direkt zum Parteigänger des Osiris geworden und kämpft für ihn gegen Set (vgl. Schneider, l. c. S. 445 ff.).

[2] W. Mannhardt („Germ. Mythen", S. 214 ff.) hat die Übereinstimmung unserer Märchengruppe mit der im Mahabhârata erzählten indischen Sage aufgezeigt, die erzählt, „daß Indra nach des Drachen Ahi Tode (nach Vritras Ermordung) sich in die Verbannung begibt, ein anderer nimmt seinen Platz ein und will sich mit des Gottes Gattin vermählen, da kommt Indra zurück und tötet den Eindringling". Mannhardt meint, daß „der andre auf eine dem Indra so nahe verwandte und verbrüderte Gestalt wie Agni zurückgehen" werde. Agni heißt Indras Zwillingsbruder und ein „Enkel der Fluten" (apâm napât). — Ferner macht Mannhardt auf ähnliche Züge in den Mythen von Freyr, Thor und Odhin aufmerksam (S. 221 bis 223).

[3] Ihr todesähnlicher Schlaf entspricht dem Motiv der Versteinerung im Märchen und weist auf ihre mütterliche Rolle gegenüber dem Helden hin, die auch aus anderen Anzeichen ersichtlich ist.

im Ehebett des Nebenbuhlers einzunehmen, ja schließlich von Gunther direkt aufgefordert wird, ihm die übermächtige Magd zu bezwingen. Auch Siegfried legt ein zweischneidiges Schwert zwischen sich und das Weib, aber der schmähliche Tod, den er erleidet, spricht noch deutlich dafür, daß er ursprünglich wirklich der begünstigte Nebenbuhler sein mußte. Nur ist hier das verwandtschaftliche Verhältnis der Rivalen zur Blutsbrüderschaft abgeschwächt [1].

Noch weiter geht die Milderung des anstößigen Verhältnisses in einer Gruppe deutscher Sagen, die uns nur in späten Handschriften überliefert sind: den Ortnit-Wolfdietrich-Epen. Ortnit gewinnt mit Hilfe seines Vaters, des Zwergkönigs Alberich, die keinem Freier zugängliche Tochter des Heidenkönigs Machorel und entführt sie in seine Heimat (Gardasee). Der alte Heidenkönig sendet, Versöhnung heuchelnd, reiche Geschenke, darunter zwei junge Lindwürmer (Zwillingsmotiv), die, herangewachsen, das Land verwüsten. Ortnit will die Ungeheuer, trotz Abratens seiner Gattin, bestehen und heißt sie, wenn er fallen solle, seinem Rächer die Hand reichen. Ohne Gefolge reitet er in den Wald, versinkt aber in so tiefen Schlaf (Versteinerung), daß ihn weder das Nahen des Ungeheuers noch das Bellen und Scharren seines Hundes (hilfreiches Tier) weckt. Er findet durch den Lindwurm den Tod. Ihn rächt in der uns überlieferten Sagenverknüpfung der junge Held Wolfdietrich, in dessen Kindheitsgeschichte die Motive des Vaters, der seine Tochter abschließt, die Verleumdung der Frau durch den abgewiesenen Freier, die Aussetzung u. a. in bekannter Bedeutung hineinspielen.

[1] In diese Gruppe gehört nach Grimms Anmerkungen auch die Sage von den Blutsbrüdern, von denen der eine die Stelle bei der Frau des andern einnimmt, aber ein Schwert dazwischen legt, und schließlich vom Aussatz befallen wird (nach Grimm = Versteinerung), wovon ihn der treue Freund durch das Blut der eigenen Kinder befreit. Diese werden dann vom Geretteten durch ein Wunder wieder belebt. Ebenso gehört hieher das Märchen vom „treuen Johannes" (Nr. 6), zu dessen Rettung aus der Versteinerung (Wiederbelebung durch Blut) der König seinen eigenen Söhnen den Kopf abschlägt, den ihnen der treue Johannes wieder aufsetzt. In einer Version ist dieser selbst des Königs Ziehbruder. — Auch das Märchen vom „Lebenswasser" (Nr. 97) und manches andere würde auf Grund unserer Deutung in vielen Punkten verständlich. — Der Einreihung all dieser Überlieferungen in die Gruppe der Brüdermärchen entsprechend, nimmt Wundt (Völkerpsych., II. Bd., 3. Teil, Leipzig 1909, S. 271 ff.) den „Begriff des Zwillingsmärchens in einem weiteren Sinne", indem er darunter „alle die Märchen- und Mythenstoffe zusammenfaßt, in denen zwei Persönlichkeiten, die der gleichen Generationsstufe angehören, durch ihre Handlungen in ein freundliches oder feindliches Verhältnis treten".

Im Kampf mit seinen Brüdern um das Erbe flieht Wolfdietrich zu Ortnit um Hilfe. Als er dessen Tod erfährt, zögert er nicht, ihn zu rächen. Wie der zweite Bruder im Märchen verfällt er fast dem gleichen Schicksal, vermag sich aber im entscheidenden Moment durch das Schwert Ortnits zu retten. Er besiegt den Drachen wie auch die aufrührerischen Vasallen, und erhält zum Lohne dafür die Hand von Ortnits Witwe, mit deren Unterstützung er die Brüder besiegt und sein Reich erobert. Wir erkennen leicht die bekannten Züge unseres Märchens wieder und müßten daraus schließen, daß Wolfdietrich den Tod seines Bruders rächt und dessen Witwe heiratet. Das ist nun allerdings, wenn auch nicht in der oberflächlichen historischen, so doch in der zugrunde liegenden mythischen Schichte der Erzählung nachweisbar und den Forschern längst bekannt. Wenn wir Jiriczeks zusammenfassender Darstellung der „Deutschen Heldensage" folgen (Sammlg. Göschen Nr. 32)[1], so erfahren wir, daß in der uns vorliegenden Überlieferung zwei Sagen verschiedenen Ursprungs, die miteinander nichts zu tun hatten, verbunden seien: eine mythische von Ortnit und die historische von Wolfdietrich, wobei dieser an Stelle einer der Ortnit-Sage angehörigen mythischen Figur getreten sei. Eine reinere Fassung der Ortnit-Sage wäre bruchstückweise in der Thidrek-Sage erhalten, wo König Hertnit im Kampf mit einem Drachen erliegt, ein Held (Thidrek von Bern) den Drachen besiegt und die Witwe heiratet. „Aus Andeutungen und Sagentrümmern skandinavischer Überlieferung läßt sich eine ältere Gestalt der Sage erschließen, wonach der Bruder des Gefallenen die Rächerrolle übernimmt. Dieses mythische Brüderpaar heißt im Nordischen ‚Haddingjar', deutsch lautgerecht ‚Hartungen', vgl. den Namen Hartnit (Hertnit), woraus das mhd. Ortnit entstellt ist. Von diesen Namen geleitet, hat Müllenhoff in scharfsinniger Weise den Zusammenhang der Hartungen-Sage mit einem ostgermanischen Dioskuren-Mythus erschlossen" (Jiriczek, S. 146 f.)[2].

---

[1] Man vgl. auch die jüngste Spezialarbeit von H. Schneider: „Die Gedichte und die Sage von Wolfdietrich". München 1913.

[2] Auch das Dioskuren-Motiv selbst, die Rächung der geraubten und geschändeten Schwester durch ein Brüderpaar, das sich bei verschiedenen Völkern findet, hat ursprünglich den Kampf zweier (Zwillings-) Brüder um die gemeinsam geliebte Schwester (respektive Mutter) zum Inhalt, der mit der Kastration des Gegners geendet haben mag, wovon ein Nachklang im Sinne der scharfsinnigen Vermutung des Naturmythologen Schwartz noch

Ist hier das ursprünglich brüderliche Verhältnis der beiden Helden durch vergleichende Mythenforschung festgestellt, so erkennen wir auf Grund unserer Deutung hinter dem pietätvollen Rächeramt das eigentlich rivalisierende Verhältnis und wissen, daß im tieferen Sinne einer psychologischen Deutung der benachteiligte Bruder den begünstigten Nebenbuhler in Drachengestalt erschlägt, um dessen Witwe zu besitzen, ganz wie der Oedipus der griechischen Mythe. Die Ersetzung des Bruders durch ein Ungeheuer stellt dabei eine besondere Form des Zweikampfes mit dem unkenntlichen Vater dar, der in zahlreichen Überlieferungen — auch von Ortnit und seinem übermächtigen Vater Alberich — berichtet wird[1]. Dieser unerkannte Zweikampf selbst ist das Gegenstück zum unerkannten (inzestuösen) Geschlechtsverkehr, der in unserer Märchengruppe durch das Motiv des Gattentausches (abgeschwächt mittels des symbolum castitatis) vertreten ist.

So führt also das Märchen in letzter Linie auf den primitiven Familienkonflikt mit dem übermächtigen Vater zurück, und stellt für den benachteiligten Sohn oder Jüngsten in verhüllter Einkleidung eine Wunschkorrektur der unlustvollen Realitätsanpassung dar. Wenn wir darum bemerkt haben, daß die Mythenbildung mit der fortschreitenden Milderung urzeitlicher Greuel zu pietätvoller Menschenachtung und Nächstenliebe ein Stück der ethischen Kulturentwicklung widerspiegle, so darf nicht unerwähnt bleiben, daß daneben unbedenklich alte Reste primitiven Affektlebens im Märchen fortleben. Es zeigt so allerdings die Entwicklung ethischen Empfindens, aber nicht in der Form, wie sie sich wirklich vollzogen hat, nämlich mit Verzicht auf ehemalige Lustquellen und endlicher Anpassung an die harten Forderungen der Realität, sondern immer noch mit Festhaltung an den alten primitiven Befriedigungsarten, die in der Form verhüllter Wunschphantasien unter der moralischen Oberflächenschichte symbolisch Erfüllung finden.

Ein für das Märchen typisches Beispiel hiefür, das zugleich den primitiv-menschlichen Kern der mythischen Einkleidung enthüllt,

---

im Namen des griechischen Dioskuros Kastor (von castrare) enthalten sein dürfte. — Parallelen zum Dioskuren-Mythus bei Stucken, S. 144 ff.

[1] Dies zeigt hübsch ein (von R. Köhler, Kl. Schr. I, 21 ff. mitgeteiltes) gälisches Märchen (Variante zum Grimmschen Märchen Nr. 21), wo zwei Brüder um eine Ritterstochter freien und unerkannt miteinander kämpfen.

hat uns die Aufzeigung des Stammbaums der Brüdermärchen geliefert. Es lebt darin, wie letzten Endes in fast allen mythischen Gebilden, die alte unumschränkte Macht des Pater familias fort, gegen die sich der Sohn in einer ursprünglichen Schichte der Phantasiebildung erfolgreich auflehnt (Heldenmythus). Stand dem Vater, wie es die primitiven Verhältnisse voraussetzen, unumschränktes Recht über das Leben der männlichen Familienmitglieder (einschließlich der Söhne) und über den Leib der weiblichen (einschließlich der Töchter) zu, so ist es begreiflich, daß das Streben des Sohnes dahin ging, diese Vorrechte des „Vaters" für sich in Anspruch zu nehmen, und zwar zunächst durch entsprechende Handlungen, welche jedoch die väterliche Machtentfaltung noch stärker herausforderten. Der Vater kann von dem Recht, die ihm unbequemen erwachsenen Söhne als Nebenbuhler um die Macht aus dem Verband auszustoßen oder als sexuelle Rivalen zu kastrieren, ausgiebigen Gebrauch gemacht und auf diese Weise die entsprechenden Revanchegedanken des Sohnes zu intensiven Rachegelüsten gesteigert haben. Dieses Stadium der Kulturentwicklung spiegeln nach einem Gedanken Freuds die zahlreichen Märchen wider, in denen die herangewachsenen Söhne, wie in unserer Gruppe, vom Vater (oder älteren Bruder) ausgetrieben werden (Aussetzung), um sich in fremden Reichen Ruhm und Weib zu erringen. Während aber in früher Kulturentwicklung die Wirklichkeit tatsächlich diese Opfer und Anstrengungen vom Sohn gefordert hatte, sucht er sich in der Phantasiebildung gleichsam dafür zu entschädigen, indem er die neue Heimat nach dem Bilde der alten verlorenen, den fremden König, in dessen Dienste er tritt, mit den Zügen des eigenen Vaters (Familienroman), die begehrten und eroberten Liebesobjekte nach dem Typus der vergebens ersehnten inzestuösen bildet. So wird der Held des ägyptischen Brüdermärchens, der die Mutter verführen will, vom bevorzugten Rivalen (Vater, Bruder) ausgetrieben (Verfolgung mit gezücktem Messer), oder entmannt (Selbstkastration), oder getötet (Aufenthalt im Zederntal). Das Bild der Mutter folgt ihm aber überall hin; er lebt mit dem Götterweib, bis dieses ihm durch den König entzogen wird, in dem wir eine Vaterimago erkannten. Der Held folgt der Frau an den Hof, was nichts anderes darstellt als die wunschgemäße Wiederkehr in das (unkenntlich gemachte) Elternhaus, wo der Sohn nunmehr am Deckbild fremder Personen die unerlaubten und von der Realität

versagten Wunschbefriedigungen durchsetzen kann. Das gleiche Schema von der rücksichtslosen Durchsetzung des am meisten benachteiligten jüngsten Sohnes zeigt eine Reihe von Märchen, sowie die Mehrzahl der Mythen in einer ursprünglichen Schichte, die jedoch im Verlauf des Kulturfortschritts und der damit verbundenen Ein- und Unterordnung des Menschen unter die autoritativen Gewalten von den ambivalenten Gegenregungen der Reue und Pietät im Sinne der väterlichen Einstellung überlagert wird[1]. Auf dieser Stufe der Mythenbildung treten dann in der Regel im Märchen die ethisch hochwertigen, psychologisch sekundären Motive der Vaterrache, der Bruderliebe, der Verteidigung der Mutter oder Schwester gegen lästige Angreifer in den Vordergrund. Solange die rücksichtslos sexuellen und egoistischen Urmotive das bewußte Handeln und Denken des Menschen beherrschen dürfen, hat er weder die Nötigung, noch die Fähigkeit zur Mythenbildung. Erst dem allmählichen Verzicht auf reale Durchsetzung dieser Regungen geht die Ersatzbefriedigung in der Phantasiebildung parallel, deren jeweilige Kompensationen es gewissermaßen dem Menschen erst ermöglichen, einzelne Regungen fortschreitend und erfolgreich zu unterdrücken. Die mythische Erzählung, wie sie ins Bewußtsein tritt, ist jedenfalls kein unentstellter Ausdruck der primitiven Regungen mehr, da sie sonst nicht bewußtseinsfähig werden könnte; anderseits wird sie aus demselben Grunde nicht von der menschlichen Familie erzählt, was noch immer zu anstößig wäre, sondern auf überirdische Wesen bezogen, seien es nun die rätselhaften, mächtigen Himmelskörper, oder die dahinter waltend gedachten Götter oder die zu solchen erhöhten Heroen. So erklärt sich vielleicht der Widerspruch, daß die Mythen teilweise naive Naturerkenntnis darstellen und vermitteln konnten, während die Form der mythischen Erzählung rein menschliche Elemente bilden, deren besondere affektive Stauung die eigentliche Triebkraft für die Mythenbildung abgibt.

[1] Gewiß gibt es, wenn auch in beschränkterem Maße, ursprünglich von gehemmten Wunschregungen des Vaters ausgehende Phantasiebildungen. Besonders scheinen hieher die zahlreichen Mythen und Märchen zu gehören, welche die sexuelle Verfolgung der Tochter durch den Vater zum Inhalt haben und deren oft hochkomplizierte Wunschmechanismen Zeugnis davon ablegen, wie schwer diese primitiven Verzichte dem Menschen fallen. Das Schema ist in ähnlicher Weise wie beim Sohnesmythus die Ersetzung der Familie: Ein König verfolgt seine Tochter mit Liebesanträgen, sie flieht und gelangt nach mancherlei Abenteuern zu einem König, der sie heiratet, in dem man aber eine mehr oder weniger deutliche Doublette des Vaters erkennt. Vgl. des Verfassers: Das Inzestmotiv in „Dichtung und Sage", 1912, Kap. XI.

Unter diesem Gesichtspunkt wäre die Mythen- und Märchenbildung als ein Negativ der Kulturentwicklung zu betrachten, gewissermaßen als Ablagerungsstelle der in der Realität unverwendbar gewordenen Wunschregungen und unerreichbaren Befriedigungen, auf die das heutige Kind zugunsten der Kultur ebenso, wenn auch schwer und ungern verzichten lernen muß, wie seinerzeit der primitive Mensch. Diese Funktion der Aufnahme und symbolisch eingekleideten Befriedigung sozial unverwendbarer Triebregungen teilt aber der Mythus mit der Religion, mit der er lange eine untrennbare Einheit gebildet hat. Nur haben es die wenigen großen Religionssysteme der Menschheit in der Umwandlungs- und Sublimierungsfähigkeit dieser Triebe, in dem Grade der Verhüllung ihrer Befriedigung und in der dadurch ermöglichten ethischen Höhe der Gesinnung zu einer Vollkommenheit gebracht, die sie weit über den primitiven Mythus und das naive Märchen, mit denen sie doch die wesentlichen Triebkräfte und Elemente gemeinsam haben, hinaushebt.

VII.

MYTHUS UND MÄRCHEN[1].

Die im vorstehenden Abschnitt vom Märchen zum Mythus verfolgte Entwicklung und Umformung der Motive soll nun in der umgekehrten Richtung vom Mythus zur Märchenbildung näher betrachtet und durch vergleichendes Material beleuchtet werden. Dabei wird es sich vor allem darum handeln, zu bestimmen, was das Märchenmotiv zum Unterschied vom mythischen charakterisiert, da die Vergleichung beider, soweit sie bisher möglich war, zur Einsicht führen mochte, daß der Unterschied nur formal und nicht essentiell ist, wie ja auch Mythus und Märchengebilde als Ganzes nur verschiedenen Entwicklungsstufen der gleichen Grundsituation zu entsprechen scheinen. Die formalen Unterschiede lassen sich ohneweiters aus einer Nebeneinanderstellung des Materials erkennen, während die Frage nach der Motivumwandlung sich als psychologisches Problem insoweit herauskristallisiert, als die äußeren Unterschiede verschwinden und der wesentliche innere Gehalt zutage tritt, der in weitreichendem Ausmaße in allgemein menschlichen Regungen wurzelt.

Aber auch die Märchen selbst sind in ihrer psychologischen Bedeutung noch nicht erschöpfend erkannt. Zunächst haben wir vorwiegend wesentliche Bestätigungen für wichtige psychoanalytische Grundlehren darin gesucht und gefunden und das Verständnis der Märchen selbst gefördert durch Aufzeigung der Wunscherfüllungstendenz, durch Aufdeckung der darin verwendeten Symbolik des Unbewußten und durch Heranziehung der uns bekannt gewordenen

---

[1] Nach einem in der „Wiener psychoanalytischen Vereinigung" im Jahre 1914 gehaltenen und auf dem V. Internationalen psychoanalytischen Kongreß in Budapest, September 1918, in erweiterter Form wiederholten Vortrag.

seelischen Mechanismen der Spaltung, Doublettierung und Verdichtung. Später wurden (im „Brüdermärchen") die ersten Schritte unternommen, um das psychologische Verhältnis des wirklichkeitsverleugnenden Märchens zum wirklichkeitsersetzenden Mythus näher zu bestimmen. Daraus soll sich letzten Endes die Möglichkeit ergeben, die Märchen auch an und aus sich selbst besser zu verstehen, d. h. klarzulegen, in welchem Ensemble, in welcher Absicht und zu welchem Endzweck sie Wunscherfüllung und Symbolik verwenden, wie es zu ihrer eigentümlichen Ausgestaltung kommt und was diese psychologisch wie kulturgeschichtlich bedeutet.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, diese kaum noch in Angriff genommenen Probleme zu lösen, sondern nur einen Faden aufzugreifen, der ein Stückchen weiter in das Labyrinth hineinführt, wenn auch vielleicht noch nicht heraus; diese Beschränkung wird aus der Fülle von Motiven, Gestaltungen und Fassungen verständich, welche die neuere, auf alle Natur- und Kulturvölker ausgedehnte Märchenforschung ans Tageslicht gefördert hat, und zu deren restloser Bewältigung man trotz der vielseitigen Bemühungen verschiedener Methoden noch keinen Zugang zu finden vermochte. Wie auf dem Glasberg gleitet man überall ab, wo man festen Fuß zu fassen versucht, so daß es zur ersten Forderung wird, einen festen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus die Aufgabe in Angriff zu nehmen ist.

Die moderne Forschung hat nun gezeigt, daß man das Märchen, auch wenn man es an und für sich selbst verstehen will, zunächst nicht für sich allein und als Ganzes nehmen kann. Vor allem nicht den zusammenhängenden Text der nach örtlichen und nationalen Bedingungen ausgeschmückten Erzählung, welche die Märchenforschung als unwesentliches und dem eigentlichen Motiv nur lose übergeworfenes Gewand erkannt hat. Man muß vielmehr ganz wie bei der Analyse eines Traumes vorgehen, den man auch nur in seine einzelnen Elemente zerlegt der Deutung unterwerfen kann, wobei man darauf vorbereitet sein muß, daß einzelnes unerklärt, manches unverstanden bleibt und auf einen anderen Zusammenhang warten muß, um Sinn und Bedeutung zu bekommen. Diese Zerlegung des Märchengehaltes in einzelne Motive wird dadurch erleichtert, daß das Märchen, auch wo es als scheinbar geschlossene Erzählung auftritt, bei festerem Zugreifen an den Kittungsstellen zerfällt, während der ähnlich zusammengeschweißte Mythus fester gefügt erscheint.

Das zweite Grundprinzip der neueren Märchenforschung ist die Forderung der Vergleichung der durch die Zerlegung gewonnenen Motive mit verwandten Märchenbildungen und -parallelen oder innerlich zugehörigen mythischen Überlieferungen. Hat man auf diese Weise eine Gruppe typischer Motive abgegrenzt, so beginnt erst die eigentliche Forschungsaufgabe, deren Lösung bisher auf verschiedenen Wegen versucht wurde und hauptsächlich im Anschluß und weiteren Ausbau der durch die Brüder Grimm geschaffenen Grundlagen überraschende Zusammenhänge aufgedeckt und wertvolle Aufschlüsse gebracht hat.

Besonders die kulturgeschichtliche Betrachtungsweise, die Wilhelm Grimm in den Märchen die herabgesunkenen Überreste des im Mythus ausgedrückten Götter- und Volksglaubens erblicken ließ, hat — wenn auch nicht im Sinne dieser rein historischen Auffassung, sondern in ethnologischer Richtung — in neuerer Zeit immer mehr Anerkennung und Bedeutung gewonnen. Allerdings will die heutige Forschung in den Märchen die ursprünglicheren und primitiveren Gebilde erkennen, während sie im Heroen- und Göttermythus eine höhere und spätere Entwicklungsstufe erblickt. So sagt einer der neuesten Bearbeiter der verschiedenen Märchentheorien, Karl Spieß[1]: „Es spiegelt sich in den Märchen noch heute ganz unverhüllt und unverkennbar die Art wider, wie der primitive Mensch die Dinge anschaut. Die Verkörperung geistiger Eigenschaften in irgend einem körperlichen Merkmal der Märchenpersonen; die Gleichsetzung von gut und schön, von häßlich und böse; der Zug zum Formelhaften und allgemein Gültigen, die Verwendung grob gezeichneter Typen, der Mangel an realistischer Beobachtungsgabe und damit das Fehlen selbständig geprägter Charaktere; das Bedürfnis nach sinnbildlicher Darstellung geistiger Begriffe; die Wertschätzung des rein äußerlich in die Augen Fallenden, des Glänzenden und Blendenden . . . .; die rohe Grausamkeit gegen hilflose schwache und besiegte Gegner: das alles sind Züge des Märchens, die einer noch unentwickelten Kultur angehören."

Dem psychologischen Verständnis dieser primitiven Verhältnisse, die Ethnologie und Kulturgeschichte aufzudecken bemüht sind, war man von psychoanalytischer Seite zuerst durch das Studium des

[1] „Das deutsche Volksmärchen." Leipzig 1917. („Aus Natur- und Geisteswelt", Nr. 587), S. 113.

Traumes nahegekommen, der indirekt Einblick in archaïsche Denk- und Anschauungsweise wie in ihre Überreste im heutigen Kulturmenschen gewährt. Hat nun auch das Studium unserer nächtlichen Träume manche formale und inhaltliche Eigenheit des Märchens erklärt, so müssen wir zum Verständnis der tiefsten Wurzeln seines Gehaltes auf die primitive Realität selbst zurückgehen, aus der die unerfüllbare Sehnsucht und die unerfüllten Wünsche einst in die Unterwelt des unbewußten Phantasielebens geflüchtet waren. Wie die Psychoanalyse diese primitiven Regungen und Vorstellungen erst im kindlichen Realleben aufgezeigt hat und so das aus dem Traumleben Erschlossene verifizieren konnte, so hat sie weiterhin auch das am Kinde Beobachtete dann in der prähistorischen Urzeit der Menschheit wiedergefunden. Die Hauptkennzeichen dieses primitiven Zeitalters, die animistische Weltanschauung und die totemistische Religion und Gesellschaftsordnung hat sie psychologisch verstehen gelehrt als Ausflüsse eines noch ungeschulten seelischen Apparates, der sich auf seine Weise bemüht, die Reize der Außenwelt und den Triebandrang von innen zu bewältigen. Auf den Animismus geht die ganze Zauber- und Geisterwelt zurück, die im Märchen eine Zuflucht gefunden hat, wo sie sich ohne Rücksicht auf die harte Realitätsforderung ausleben darf. Die animistische „Allmacht der Gedanken", repräsentiert in dem Reich, „wo der bloße Wunsch schon zur Erfüllung verhilft" (Spieß, S. 8) und wo das, „was das Leben versagt, in reichstem Maße gewährt wird", ist eines der Hauptcharakteristika des Märchens[1], während im Mythus die Veränderung in der Außenwelt wirklich geleistet, nicht bloß gewünscht werden muß, um den ersehnten Erfolg herbeizuführen. Trotz dieses ungeheuer phantastischen Elementes stellt die Wunderwelt des Märchens eine Wirklichkeit dar, an die der primitive Mensch und sein naiver Nachfahre, unser heutiges Kind, „als ernsthafte, völlig greifbare Wahrheit" (Spieß, S. 95, 104) als an eine psychische Realität glauben, wie sie die animistische Weltbetrachtung voraussetzt.

Für diese im Märchen ebenso wie in unseren nächtlichen

[1] Siehe S. Ferenczi: „Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes" (Intern. Zeitschr. f. ärztl. Psychoanalyse I, 1913, bes. S 137f.). Dort heißt es abschließend: „Das Märchen also, in dem die Erwachsenen so gern die eigenen unerfüllten und verdrängten Wünsche ihren Kindern erzählen, bringt eigentlich die verlorene Allmachtsituation zu einer letzten künstlerischen Darstellung."

Träumen in Geltung gebliebene psychische Realität suchen wir das kulturgeschichtliche Korrelat in der objektiven Realität, und es zu finden ermöglicht uns die psychoanalytische Durchleuchtung der urzeitlichen Verhältnisse, wie sie die ethnologische Forschung der letzten Jahrzehnte ans Licht gefördert hat.

Die erste Stufe menschlicher Organisation, und zwar gleichzeitig in sozialer wie religiöser Hinsicht — beide Worte im weitesten Sinne gebraucht — sieht die Wissenschaft im Totemismus, dessen Hauptzüge darin bestehen, daß die Totemgenossen das Totem als gemeinsamen Stammvater verehren und den geschlechtlichen Verkehr untereinander meiden und verabscheuen. Dem ersten der beiden Züge entspricht es, daß das Totem — in der Regel ein Tier — seine Abkömmlinge verschont und von ihnen verschont wird. Diese Regel erleidet nach den scharfsinnigen Forschungsergebnissen von Robertson Smith eine Ausnahme. Um das Band der Gemeinsamkeit durch ein besonders heiliges gemeinsames Mahl zu befestigen, schlachten die Totemgenossen einmal im Jahr das Totemtier in einer Opferfeier, an der der ganze Stamm teilnehmen muß; durch den geheiligten Zweck und die Teilnahme aller, wird der sonst als ärgstes Verbrechen verpönte Mord zur heiligen Pflicht. Nachher wird das geopferte Totemtier gemeinsam betrauert.

Die Parallelisierung dieser Totemverehrung mit einer Reihe von Beobachtungen an Kindern und Neurotikern durch Freud[1] erwies die eigentümliche Ahnenverehrung einer bestimmten Tiergattung als Folge einer unbewußten Identifizierung dieses Tieres mit dem Vater, was übrigens auch die primitiven Totemisten direkt aussprechen, da sie sich in keineswegs bildlicher Weise als die Abkömmlinge des Totem betrachten. Damit wäre unschwer die Verehrung des Totems, aber nicht das eigentümliche Zeremoniell seiner Opferung erklärt. Gerade hier setzt Freud ein, indem er zu dem einen Rätsel das andere der Entstehung der Inzestschranke hinzunimmt, der die Exogamie der Totemgenossen entspricht. Er knüpft an Darwin und Atkinson an, die die älteste Form der Gemeinschaft in Analogie zu jener der höheren Affen in einer „Urhorde" sehen, bestehend aus mehreren Weibchen und einem alten und starken Männchen. Dieses duldet keinen Nebenbuhler in der Horde und tötet die Söhne oder

[1] „Totem und Tabu", 1912.

treibt sie aus, sobald sie geschlechtsreif werden. Den Weg von dieser „Urhorde" zur ersten Stufe sozialer Organisation, den die genannten Forscher nicht gefunden haben, rekonstruiert Freud aus dem eigentlichen Sinn des Totemismus, wie ihn die psychoanalytische Betrachtungsweise versteht. Schon Atkinson vermutete, daß die ausgetriebenen Söhne sich verbanden und durch Gemeinsamkeit gestärkt den Vater erschlugen. Das würde der Vereinigung des Stammes zum Totemopfer entsprechen. Aber da nun jeder die Weiber für sich begehrte und keiner stark genug war, die anderen auszuschließen, entstand Unbefriedigung und Unfriede. Um den Verband, ohne den der einzelne nicht zu existieren vermochte, aufrecht zu erhalten, mußten Sämtliche sich freiwillig den Verzicht auf die Weiber des Stammes auferlegen. Die wichtige Rolle, welche die „Männerbünde" bei allen Naturvölkern spielen, ist eine Stütze dieser Auffassung. Durch diesen Verzicht wäre die Grundlage für die Totemexogamie gegeben, aber auch für die nachträgliche Verehrung des Vaters, der imstande gewesen war, sich den heißersehnten Genuß zu verschaffen, und dessen nutzlos gebliebenen Mord die Söhne bereuten.

Alle diese Ereignisse, die natürlich nur als Zusammenfassung einer mehrtausendjährigen Entwicklung gedacht sind, haben in den Bräuchen des Totemismus ihre Spuren hinterlassen und in den mythischen Überlieferungen wie in den märchenhaften Erzählungen ihren kulturgeschichtlichen Nachklang gefunden. Spiegelt der Mythus in diesem Kampf der Generationen vorwiegend die Abwehrversuche des Vaters gegen den erfolgreich nach Selbständigkeit ringenden Sohn wider, so scheinen die dem Mythus nahestehenden Heldenmärchen eine weiter vorgeschrittene Stufe der sozialen und seelischen Entwicklung zu repräsentieren, wie sie sich im Brüderclan manifestiert. Allerdings ist diese kulturgeschichtliche Scheidung, ebensowenig wie jede andere auf diesem Gebiete, rein durchzuführen, weil die späteren Entwicklungsstufen immer wieder auf frühere zurückgreifen und sich großenteils der überlieferten Motivgestaltungen bedienen. Das Verhältnis zwischen Vater und Sohn und ihr Kampf um Besitz und Weib repräsentiert aber nicht nur den ewigen Widerstreit zwischen der alten und jungen Generation, der den Kulturfortschritt bedingt, sondern erweist sich gleichzeitig als ein bedeutsames und weitreichendes Motiv, das den Kern der Mythen- und Märchenbildung

zu decken scheint, wie es die Religionsbildung und den sozialen Fortschritt umfaßt. Insbesondere innerhalb des „Familienromans" hat die Psychoanalyse am „Mythus von der Geburt des Helden" und am „Brüdermärchen" zeigen können, in wie weitgehendem Maße diese primitiven Verhältnisse in Mythen- und Märchenbildung herrschen. So hat sich die Auflehnung des Sohnes gegen den tyrannischen Urvater als Haupttriebkraft für die Ausgestaltung des Heldenmythus erwiesen, während das Brüdermärchen die zweite Stufe der Familienorganisation repräsentiert, wo der ältere Bruder die Vaterrolle usurpiert hat und die Brüder sich untereinander bekämpfen.

Es handelt sich also bei Heraushebung und Verfolgung dieses Motivs nicht bloß um einen der vielen typischen Züge, sondern um eine der Haupttriebkräfte der Mythenbildung, die tief in die Dynamik der Motivgestaltung hineinführt, wie sie auch ein großes Stück der Formgebung bestimmt und beherrscht. Gerade die charakteristische Formgebung, in der sich ein wesentlicher Teil des seelischen Inhaltes ausprägt, soll mit Vernachlässigung des andernorts untersuchten Details auch den Gegenstand der nachstehenden Untersuchung bilden. Daß es dabei nicht möglich sein wird, den Grundsatz von der Zerlegung der überlieferten Erzählung in die einzelnen Motive, die bloß hervorgehoben werden können, auch voll durchzuführen, liegt im Wesen dieser Betrachtung, die die Motivenfolge und -wandlung eben im Ensemble der ganzen Überlieferung und vielfach auch das Nebeneinander wie die Aufeinanderfolge der Motive und Szenen als kausales Nacheinander zu verstehen sucht. Dieser synthetische Versuch stützt sich auf die Vergleichung der Motive mit den zugrunde liegenden, aus der Urgeschichte erschlossenen, realen Situationen.

Trotz dieses Zurückgehens auf die realen Vorbilder der Märchenmotive wollen wir uns doch zu keiner historischen Wertung bekennen und lediglich psychologische Gesichtspunkte gelten lassen, die zunächst nichts über das Früher oder Später einzelner Motive oder gar von Mythus und Märchen als Ganzes aussagen, sondern die damit nicht zusammenfallende Frage von psychologisch Ursprünglichem oder Entstelltem beantworten sollen. Dabei soll nicht bloß das kulturgeschichtliche Korrelat der Märchenmotive, sondern auch die psychische Situation aufgezeigt werden, aus der die Neubelebung dieser urzeitlichen Motive in der Form eigenartig ein-

gekleideter Phantasieprodukte möglich und zugleich notwendig war. Es handelt sich also, kurz formuliert, darum, die äußere, kulturelle und die innere, psychologische Situation aufzuzeigen aus der die Märchengebilde notwendig geworden, aus der sie aber auch noch heute zu verstehen sind.

Die Lösung dieses eigentlichen und letzten Problems der Märchenforschung wird hier an einem einzigen, allerdings tragenden Motiv versucht, und zu diesem Zwecke stellen wir eine bestimmte Motivengruppe, den Kampf der jungen gegen die alte Generation, mit einer bestimmten urzeitlichen Organisation, dem Totemismus, in Vergleich, um aus der psychologischen Betrachtung dieser verschiedenen Reaktionen auf ein und dieselben seelischen und kulturellen Entwicklungszustände das hervorgehobene Kernmotiv durch den Lauf der säkularen Verdrängung in der Mythengeschichte, sowie in seiner spezifischen Ausprägung in der Märchenbildung zu verfolgen.

* * *

Der Mythus von der Geburt des Helden behandelt die Verfolgung des Sohnes durch den Vater, dem ein Orakel (Traum) Unglück oder Verderben von seinem noch ungeborenen Knaben voraussagt. Der Sohn kommt trotz aller Vorsichtsmaßregeln des Vaters zur Welt, wird aber entweder auf dessen Befehl oder ohne sein Wissen ausgesetzt, schließlich jedoch gerettet und stürzt endlich den Vater oder dessen tyrannischen Stellvertreter, um sich an seine Stelle zu setzen. Dieses Schema findet sich bei den meisten Helden in der Mythengeschichte der verschiedensten Völker. Die psychoanalytische Deutung hat zunächst in der Aussetzung im Kästchen und Wasser den symbolischen Ausdruck der Geburt erkannt, die Feindseligkeit des Vaters, die darin offen zutage tritt, aufgezeigt und vom Standpunkte der Sicherung der älteren Generation, die sich gegen die jungen Aufrührer zu schützen sucht, betrachtet. So ist das Stück Aussetzungsmythus — hinter dem die bereits angeführte symbolische Geburtsbedeutung verborgen ist — offenkundig ein feindseliger Akt von seiten des Vaters, der im Orakel eigentlich den Wunsch ausspricht, daß der Sohn gar nicht hätte zur Welt kommen sollen. Betrachtet man im Sinne dieser Bedeutung des Aussetzungsmotivs die Heldenmythen, so bemerkt man

unschwer, daß sich dieser feindselige Urakt des Vaters noch einige Male wiederholt. Zum erstenmal, sobald der Knabe, der ja die Kindheit in der Fremde verlebt, zum Jüngling herangewachsen ist. Dieser Zeitpunkt erscheint besonders wichtig, nicht bloß in physischer Hinsicht, sondern ebenso in psychischer. Es ist die Zeit, wo mit dem Erwachen der physischen Möglichkeit die alten infantilen Wünsche sich zu realisieren suchen. Zu dieser Zeit zieht der mythische Sohn aus seiner zweiten Heimat aus, um „Abenteuer zu suchen", und zur selben Zeit trifft merkwürdigerweise der Vater neuerdings seine Schutzmaßregeln zur Sicherung seines Lebens und seiner Macht. Man versteht die eigentliche Bedeutung dieses mythischen Zuges, wenn man das ethnologische Gegenstück dazu, die Pubertätsriten der Wilden, zur Vergleichung heranzieht, die Reik in einer wertvollen Studie psychoanalytisch beleuchtet hat [1]. Auch dort wird den reifgewordenen Jünglingen, allerdings in der bei weitem eindrucksvolleren Weise des Ritus, die noch ungebrochene Macht der Väter vor Augen geführt. Die feindseligen Akte, welche sich die Alten bei diesem feierlichen Anlaß gegen die Jugend erlauben dürfen, sollen diese vor der Verwirklichung ihrer geheimen, aus dem Elternkomplex stammenden Wünsche warnen und sind zugleich Standhaftigkeitsproben auf ihre männliche Kraft, die sie erst würdig macht, in die ältere Generation vorzurücken und in den Kreis der Väter aufgenommen zu werden. Im Mythus ist die Form, in der sich die Feindseligkeit des Vaters zum erstenmal wiederholt, eine durchwegs dem höheren kulturellen Niveau angepaßte „Aufgabe", die eines „Helden" würdig ist. Immer handelt es sich um ganz besondere Leistungen, denen kein anderer sich gewachsen zeigt und bei deren Lösung noch jeder den Tod gefunden hat, die der Held aber wider Erwarten des Auftraggebers, ungeachtet aller Hemmnisse, bewältigt. Dieser Vorgang, beliebig vervielfacht, ergibt die eigentlichen „Heldentaten", die, unter den entwickelten Gesichtspunkten betrachtet, sich in nachstehender Weise zur Aussetzung und den ihr entsprechenden „Aufgaben" verhalten:

Die Aussetzung stellt im Sinne ihrer symbolischen Bedeutung die unter den erschwerten Umständen der primitiven Verhältnisse erfolgte Geburt dar, die somit als die erste großartige Leistung

[1] „Die Pubertätsriten der Wilden", Imago IV, 1915.

(Aufgabe) erscheint, bei der viele den Tod finden, die der Held aber trotz aller Schwierigkeiten übersteht[1]. So liegt schon im Sohnsein selbst das Heldenhafte.

Die eigentliche Aufgabe, die zur Zeit der Reife gestellt wird, und deren verderbenbringende Absicht sie als Ersatz der Aussetzung verrät, ist eine Mannheitsprobe, die ebenso wie das Aussetzungsmotiv doppelte (ambivalente) Bedeutung hat: Sie setzt den Jüngling dem Verderben aus, macht ihn aber gleichzeitig mit dem Bestehen dieser Probe dem Vater ebenbürtig (Ordal)[2].

Das Aussetzungsmotiv, das — wie die Mythen- und Märchenmotive überhaupt — von ambivalenten Gefühlen getragen ist, erscheint so als gegenseitiger Schutz der beiden Generationen voreinander, gleichsam als eine Art wechselseitiger Lebensversicherung, da der Sohn durch die im Interesse des Vaters erfolgende Aussetzung letzten Endes vor diesem seinem Verfolger in Sicherheit gebracht wird, ja, in ihm gerade der vom Vater mit Recht so gefürchtete Feind heranwächst. Darum kann es auch nicht verwundern daß die Heldenaufgaben, die ursprünglich eine Vervielfachung des urväterlichen Beseitigungsimpulses gegen den Sohn darstellen, sich schließlich als verkappte Rachehandlungen des Sohnes gegen den „bösen" Vater (Vatertötung) entpuppen, was allerdings dadurch ver-

[1] Es ist hier an den altgermanischen Brauch zu erinnern, das neugeborene Kind vor Anerkennung der Vaterschaft auf einem Schild im Rhein auszusetzen. Ferner ist auf den unter den germanischen Völkerschaften sehr verbreiteten Brauch der Kindesaufhebung hinzuweisen, welcher der römischen Sitte des „liberos tollere, suscipere" vollkommen entspricht: das auf dem Boden liegende Kind wurde vom Vater entweder aufgenommen oder ausgesetzt (altnord. „ût bera, ût kasta"). (Vgl. die auch sonst für unser Thema aufschlußreiche Abhandlung von Nejmark: „Die geschichtliche Entwicklung des Deliktes der Aussetzung", Aarau 1918, S. 13 u. 28.)

[2] Einen direkt sexuellen Sinn erhält dieses Motiv dort, wo nicht der Sohn sondern scheinbar die Tochter im Mittelpunkt der Erzählung steht. Sie wird zur Zeit der Reife häufig zum Schutz ihrer Jungfräulichkeit in einen unzugänglichen Turm gesperrt, wo sie aber der „Held" doch zum Verdruß des Vaters erreicht, der nun den „Schwiegersohn" mit der gleichen Konsequenz wie den Sohn verfolgt. In manchen Überlieferungen liegt die eigentliche, später oft nur mehr durchschimmernde Bedeutung dieser Absperrungsmaßregel klar zutage, da die gereifte Tochter geradezu vor der sexuellen Verfolgung durch den eigenen Vater (z. B. im „Allerleirauh") geschützt werden soll. Wo die Aufgabe vom Vater zu dem Zwecke gestellt wird, um die Freier von der Tochter fernzuhalten, die er selbst besitzen möchte, da erweist sie sich nicht selten ganz unverhüllt als spezifische Potenzprobe und da bekommt auch ihre Wiederholung, die mitunter den Inhalt der eigentlichen mythischen Erzählung bildet, einen ganz speziellen Sinn.

deckt scheint, daß sie im Auftrage des Vaters selbst geschehen. In entsprechender Weise wird auch die korrelate urzeitliche Besitzergreifung der Mutter in der verhüllenden Gegensatzform des Potiphar-Motivs, das umgekehrt die Verführung des standhaften Helden durch ein lüsternes Muttersurrogat vortäuscht, verleugnet (Inzestscheu).

Indem der Sohn die aufrührerischen Handlungen und die Beseitigungsimpulse in der Fremde an Deckpersonen oder noch häufiger an Tierungeheuern (Totemismus) befriedigt, wird er durch Lösung der vom Vater zu seinem Verderben gestellten Aufgaben aus einem unzufriedenen Sohn ein sozial wertvoller Reformer, ein Bezwinger menschenverzehrender oder länderverwüstender Ungeheuer, ein Erfinder, Städtegründer und Kulturträger, wie insbesondere das kulturell so hochstehende griechische Volk in seinen Heroen: Herakles, Perseus, Theseus, Oedipus, Bellerophon u. a. zeigt. Sie alle töten im Auftrag böser Tyrannen Tierungeheuer, die sich auf Grund ihrer totemistischen Bedeutung um so leichter als Vatersurrogate verstehen lassen, als der Mythus die erste Heldentat, die mit der Rettung (von der Aussetzung) gegebene Überwindung des Vaters, als wesentlich voranstellt. Mit dieser Einkleidung der Heroentaten in die Form der Vaterüberwindung verrät aber der Mythus ihre Herkunft und Bedeutung.

Schon dadurch, daß der Held mit Lösung der vom Vater zu seinem Verderben gestellten Aufgaben (Heldentaten) schließlich an die Stelle des Vaters gelangt (und die Frau für sich gewinnt) erweisen sich seine Leistungen als Ersatz der Vatertötung, woraus sich die Formulierung ergibt, daß das Heldenhafte eben in der Überwindung des Vaters liegt, von dem die Aussetzung und die Aufgaben ihren Ausgang nehmen. Also nicht der Held hat eine wunderbare Geburts- und Jugendgeschichte, sondern diese Geschichte selbst macht eben das eigentlich Heldenhafte aus. Historisch wäre dieser Tatbestand so zu formulieren, daß es einmal eine Heldentat war, als Sohn eines strengen eifersüchtigen Vaters zur Welt zu kommen und sich gegen sein Machtgelüste durchzusetzen. Die Aussetzung und die ihr auf späterer Stufe entsprechende Ausschickung auf Heldentaten sind als mythische Motive schon wesentlich gemilderte Formen der ursprünglichen Austreibung der Söhne, die der pater familias vornimmt, um sich vor den Gewalttätigkeiten seiner heran-

wachsenden machtbegierigen Sprößlinge zu schützen[1]. Die Kultur- und Sittengeschichte läßt keinen Zweifel, daß die in den Mythen und Märchen erzählten Grausamkeiten innerhalb der Familie einmal real waren. „Das Haupt der Familie besaß das volle Recht, nach seinem Belieben über Leben und Tod eines hilflosen Familienmitgliedes zu verfügen. Ein solcher Rechtszustand läßt sich noch jetzt bei verschiedenen Naturvölkern beobachten" (Nejmark, l. c. S. 1). „Der Vater hatte zu entscheiden, ob das neugeborene Kind aufgezogen oder ausgesetzt werden sollte und auch später lag das Leben des Kindes in seiner Hand . . . Deshalb verschwindet die Sitte der Kinderaussetzung erst mit dem Untergang der streng patriarchalen Familienverfassung . . . die bei den Naturvölkern die herrschende Familienform ist" (l. c. S. 6). „Die auf höherer Kulturstufe stehenden Naturvölker zeigen uns einige Beispiele einer solchen Abschwächung der väterlichen Gewaltherrschaft. Es ist meistens der Fall, daß die erste Beschränkung der väterlichen Gewalt in der Aberkennung des Rechtes über Leib und Leben gegenüber dem heranwachsenden Sohne auftritt . . . Weiterhin wird das Tötungsrecht gegenüber den Kindern ausschließlich auf die Neugeborenen beschränkt, und zuletzt wird dem Vater auch dieses Recht der Tötung und Aussetzung von Neugeborenen ebenfalls entzogen" (l. c. S. 8). In besonders deutlicher und kulturgeschichtlich interessanter Weise ist der Prozeß der Einschränkung der väterlichen Gewalt in der römischen Rechts- und Staatsgeschichte zu verfolgen: „denn der römische Staat ist nach dem Muster der römischen Familie entstanden, so daß der römische König über seine Untertanen wesentlich dieselben Rechte hatte, die dem pater familias gegenüber den ‚personae in potestate' zugestanden haben" (l. c. S. 15). So erweist sich also die Revolution gegen jede endlich drückend empfundene Gewaltherrschaft letzten Endes als Auflehnung gegen die väterliche Gewalt[2]. Als eine Art Revanche gegen die unbeschränkten Vorrechte des Vaters erscheint die „bei

[1] Die mythische Austreibung des Sohnes nimmt in der alttestamentlichen Überlieferung eine breite Stelle ein, wie das Umherirren des durch Gottvater ausgestoßenen Brudermörders Kain, aber auch die Erzählungen von Ismael und Jakob, der in der Fremde dienen muß, zeigen. Auch die Legende vom verlorenen Sohn fällt in diesen Zusammenhang, von dem Nachklänge noch bei Shakespeare (Glosters Sohn Edgar im Lear; Schiller: Karl Moor) und in zahlreichen Dichtungen zu finden sind.

[2] Vgl. Dr. Paul Federn: „Die vaterlose Gesellschaft. Zur Psychologie der Revolution." Wien 1919.

zahlreichen Völkern herrschende Sitte, sich der Greise zu entledigen, sei es durch deren Tötung, wie es bei den Eskimos und Grönländern geschieht, bei denen der Sohn seinen Vater, wenn dieser alt und unnütz wird, erhängt, sei es durch Aussetzung des Hausvaters wie bei den Chippavaeren (Nordamerika)" (l. c. S. 2). Daß bei vielen Völkern für den Haussohn sogar eine Verpflichtung bestand, seinen gebrechlichen Vater umzubringen (l. c. S. 4), kann nur als bewußter Nachklang der Totemopferung verstanden werden.

* * *

Ehe wir darangehen, die dargelegten Gesichtspunkte auf die hoch- und reichentwickelten griechischen Mythengeschichte anzuwenden, ist ein für das gesamte seelische Leben geltendes Grundgesetz hervorzuheben, das zwar aus der Neurosenpsychologie stammt sich aber schon durch seinen heuristischen Wert allgemein bewährt hat. Wenn ein neurotisch Kranker durch ein Symptom etwas Bestimmtes erreicht, — sei es die Unmöglichkeit eines Zusammenlebens mit der Familie, sei es eine besondere Art der Lebensführung oder Wartung und Pflege — so kann man sicher sein, daß die Analyse seiner Symptome diesen Effekt als einen unbewußt beabsichtigten enthüllt. In ähnlicher Weise läßt sich auch in dem in Frage stehenden Mythenkreis feststellen, daß der endlich erzielte Effekt der Vaterüberwindung zu den ursprünglichsten Tendenzen des Sohnes gehört und werden finden, daß ein solches konsequentes Zurückschließen vom Effekt auf die Tendenz überraschende Einsichten in Sinn und Aufbau der griechischen Heroengeschichte gewährt, deren Überlieferung wir uns zunächst zuwenden wollen.

Den bekanntesten Typus der Heldenaufgaben bietet die Herakles-Sage, die allerdings durch vielfache Komplikationen und entstellende Überarbeitungen ziemlich undurchsichtig geworden ist. Vor allem dadurch, daß die Geburtsgeschichte des Helden mit dem Vater Amphytrion verknüpft ist, während die Aufgaben von der Bruderfigur des Eurystheus ausgehen. Die Vorgeschichte erzählt, daß Elektryon nach Verlust seiner Söhne seine Tochter Alkmene mit seinem Neffen Amphytrion verlobt, der jedoch durch einen „unglücklichen Zufall" den Tod seines Oheims und Schwiegervaters verschuldet. Nachdem Zeus in Gestalt des landflüchtigen Amphytrion der Alkmene beigewohnt hatte, erfolgt dann durch die eifersüchtige Hera die

Verzögerung der Geburt des Herakles, so daß Eurystheus früher zur Welt kommt und als Erstgeborener die Herrschaft übernimmt, während der spätgeborene Herakles ihm dienstbar sein muß. Es folgt die Aussetzung und Rettung des jungen Helden, der schon in der Wiege die ihn bedrohenden Schlangen erwürgt (Heldentat). Zum Jüngling herangewachsen, erschlägt er seinen Lehrer Linos, und Amphytrion, dem schon früher vor seiner Kraft bangte, schickt ihn aufs Land zu den Herden (Austreibung). Die Aufgaben, die Eurystheus ihm dann als erstgeborener Bruder stellt, sind hauptsächlich Tiertötungen und schwierige Kraftproben, bei denen der Held zugrunde gehen soll. Seine eigenen Taten aber bestehen in Rachezügen gegen Fürsten, die ihm seinen Lohn vorenthalten, ganz wie Eurystheus das Erbe, sind also Ersatzhandlungen für die unterbliebene Familienrache, und enden meist mit der Eroberung von Frauen, wie Megara, Jole, Omphale, Hesione, Deïanira. Dem Eurystheus dient er nur gezwungen und auf Befehl seines eigentlichen Vaters Zeus, so daß schließlich doch sein wirklicher mythischer Vater die Aufgaben stellt, während die tödliche Strafe dafür an dessen irdischem Stellvertreter Eurystheus, wenn auch erst nach dem Tod des Herakles von seinen Söhnen Hyllos und Jolaos, vollzogen wird (Vaterrache).

Theseus, der attische Herakles, ist der Sohn des Königs Ägeus von Athen und der Aithra, bei deren Vater Pittheus in Trözen Ägeus zu Besuch weilte. Wenn es heißt, daß die Ehe des Ägeus kinderlos war, so läßt sich diese typische Märchenformel mittels des Tendenzprinzips ins Psychologische übersetzen: daß er keinen Sohn haben will, was ja nur einem Vorgreifen der obligaten Aussetzung entspricht, die das unerwünschte Ereignis der Geburt rückgängig machen soll. Diese Angst vor der jungen Generation kommt auch darin deutlich zum Ausdruck, daß der Mythus erzählt, Ägeus habe Furcht vor den fünfzig Söhnen seines Bruders gehabt und darum bedauert, daß er selbst ohne Nachkommen sei. Die Art, wie er in der Fremde (in Trözen) und eigentlich gegen seinen Willen zu einem Sohne kommt, spiegelt deutlich diesen psychischen Zwiespalt. Hier ist also die Aussetzung oder Austreibung des Sohnes gewissermaßen dadurch ersetzt, daß der Vater selbst in die Fremde zieht, um dort den (unehelichen) Sohn zu zeugen. Beim Abschied von der Heldenmutter Aithra nimmt er ihr außerdem noch das Versprechen ab, den Sohn heimlich aufzuziehen und ihm den Namen seines Vaters nicht zu verraten. Auch schon für die Zeit, wo der Knabe zum Jüngling herangereift sein wird, sucht sich der Vater gegen ihn zu sichern und bereitet die Mannheitsprobe (erste Aufgabe) für ihn vor. Er legt ein Schwert und Fußsohlen unter einen schweren Felsblock, den aufzuheben die erste Kraftleistung des jungen Helden sein soll. Dies gelingt dem Theseus im Alter von 16 Jahren und er macht sich, mit dem väterlichen Schwerte in der Hand und den Sohlen an den Füßen nach Athen auf den Weg. Trotz Abratens wählt er den beschwerlichen und überaus gefährlichen Landweg, der damals von Räubern, Bösewichtern und Ungeheuern unsicher gemacht wurde. Unterwegs voll-

führt er, darin seinem Vorbild Herakles ähnlich, eine Reihe von Heldentaten: Er tötet den Keulenträger Periphetes, den Fichtenbeuger Sinnis, das unverwundbare krommyonische Schwein, den Unhold Skairon, den Ringer Kerkyron und den Damastes, der vergeblich versucht, den ungebärdigen Knaben in das Prokrustesbett zu spannen. Bei seiner Ankunft in Athen herrscht dort Zwietracht. Der alte Ägeus schmachtet in den Banden der Zauberin Medea (böse Stiefmutter), von der er Verjüngung erhofft (Angst vor der jungen Generation) und die ihn überredet, den jungen Fremdling zu vergiften (Beseitigung). Am Schwert erkennt ihn aber der Vater noch rechtzeitig und setzt ihn als seinen Sohn zum Erben ein (Effekt). Auf diese Weise sucht sich hier der Vater mit dem übermächtigen Heldensohn abzufinden, der durch die Tötung aller Feinde, die sich ihm auf dem Wege zum Vater, gleich den nachwachsenden Köpfen der Hydra immer neu entgegengestellt hatten, den Beweis erbrachte, daß er willens sei, die Stelle des Vaters einzunehmen und alle entgegenstehenden Schwierigkeiten mit Gewalt zu überwinden. Der alte Ägeus sieht in dem Heldenjüngling sogar das geeignete Werkzeug, die gefürchtete zahlreiche Nachkommenschaft seines Bruders zu beseitigen und tatsächlich tötet Theseus auch noch die fünfzig Söhne seines Oheims. Als Herrscher und Reformator befreit Theseus die Gegend vom marathonischen Stier, den Herakles von Kreta geraubt, den aber Eurystheus wieder freigelassen hatte, und tritt damit direkt in die Fußtapfen seines mythischen Vorbildes Herakles. Selbst nach Besitzergreifung der väterlichen Macht und Rechte kann der Held nicht ruhen, bis er nicht die „Hauptheldentat" vollbracht hat. Diese ist hier in die Besiegung des Minotaurus gekleidet, dessen Geschichte kurz lautet: König Minos von Kreta fordert als Buße wegen der Tötung seines Sohnes (Wunschmotiv) alle neun Jahre sieben Jungfrauen und sieben Jünglinge (Vervielfachung der Sohnestötung) für den Minotaurus zum Fraß. Minotaurus ist der unechte Sohn des Minos, den der König im Labyrinth eingesperrt hält (Beseitigung). Bei der dritten Wiederkehr dieses Menschenopfers erklärt sich Theseus freiwillig bereit mitzugehen, um das Ungeheuer unschädlich zu machen. Der Vater will ihn von diesem gefährlichen Unternehmen abhalten (statt ihn umgekehrt zu schicken: Schutzmotiv)[1], er aber verspricht, das Untier zu bezwingen und als Sieger heimzukehren. Wie gewöhnlich fährt das Schiff, das die Opfer nach Kreta bringt, mit schwarzen Segeln aus, aber Theseus nimmt für die siegreiche Rückkehr ein weißes Segel mit, das er zu hissen verspricht, um dem Vater schon von Ferne die glückliche Heimkehr anzuzeigen. Mit Hilfe der Königstochter Ariadne, die sich in den jungen Helden verliebt und ihm ein Knäuel und ein Schwert (siehe Sandalen und Schwert des Vaters) gibt, tötet er den Minotaurus, den Vater der Ariadne und entflieht mit ihr. Durch einen Götterspruch geschreckt, läßt er sie jedoch auf Naxos zurück, vergißt aber in der Trauer darüber das schwarze

[1] Die Umkehrung des Motivs ist hier dadurch ermöglicht, daß der Effekt schon erreicht ist, da der Sohn die Herrschaft des Vaters bereits angetreten hat.

Segel einzuziehen[1]. Als der am Ufer harrende Vater Ägeus das schwarze Segel erblickt, glaubt er seinen Sohn verloren und stürzt sich verzweifelt ins Meer. Hier verrät der Mythus ganz deutlich am Effekt, dem Tod des Vaters, die ihm zugrunde liegende Tendenz: Da der Held durch seine Rückkehr in die Heimat den Vater tötet, muß man schließen, daß er eigentlich ausgezogen ist, um den Vater zu töten, der ihn durch Stellung der Aufgaben beseitigen wollte. Unter dieser Voraussetzung werden auch alle Tötungen von Räubern, Bösewichten und Ungeheuern, die der Held auf dem Wege zum Vater vollbringt, als Ersatzhandlungen für die eigentliche, noch hinausgeschobene Hauptheldentat, die Tötung des Vaters verständlich, die schließlich „unabsichtlich" und ohne Zutun des Helden durch ein bloßes Mißverständnis herbeigeführt wird[2].

Es darf hier an die unverhüllt krasse Mythe von Oedipus erinnert werden, der gleich Theseus auf dem Wege zu seinem Vater ein Ungeheuer tötet (Sphinx) und einen vermeintlichen Räuber erschlägt, der zufällig wirklich sein Vater ist und dessen Beseitigung ihm dazu verhilft, eine Frau zu gewinnen, die sich als seine Mutter entpuppt. Die Tendenz, die man auch hier aus dem Effekt erschließen darf, sagt das Orakel direkt voraus, indem es vor der Geburt des Oedipus verkündet, daß er seinen Vater töten und seine Mutter heiraten werde, weswegen der Vater die Aussetzung befiehlt, die hier noch ihren ursprünglichen Sinn und Zweck verrät[3].

Daß auch in der Theseus-Sage die Beseitigung des Vaters der Hauptangelpunkt der ganzen Handlung ist, zeigt nicht nur der am Schluß erfolgende Tod des Vaters und die darauf erst in ihrer eigentlichen Bedeutung verständliche Vorgeschichte, sondern ebensowohl die nachfolgenden Schicksale des Theseus, die sich, trotzdem der eigentliche Heldenmythus schon abgeschlossen ist, immer noch im Rahmen des Oedipus-Komplexes weiter bewegen und die Vergeltung für die Verwirklichung seiner frevelhaften Wünsche bringen. In zweiter Ehe heiratet König Theseus die Phädra, die Schwester

[1] Das gleiche Motiv des Segeltausches ist in der Tristan-Sage zu absichtlicher Täuschung verwendet und erscheint in der verwandten bretonischen Ballade von Bran in der Beziehung zwischen Mutter und Sohn (Golther, „Tristan und Isolde").

[2] Man vergleiche den unglücklichen Zufall, durch den Elektryon ums Leben kommt und der ebenso einer unbewußten Wunschprojektion seines Schwiegersohnes und Neffen entspricht wie der zufällige Tod des Ägeus dem verdrängten Mordimpuls des Sohnes.

[3] Wie alles Sträuben gegen das vorgezeichnete Schicksal und selbst das freiwillige Exil des Sohnes nicht vor der Erfüllung der unbewußten Wünsche bewahrt, zeigt auch die Geschichte des Kretensers Althämenes, eines Sohnes des Königs Katreus und Enkels des Minos, dem ein Orakel verkündet hatte, daß er seinen Vater töten werde. Er verließ deshalb Kreta und führte eine Kolonie nach Rhodos, wo ihm die Gründung des berühmten Zeustempels zugeschrieben wird. Nach einigen Jahren folgte ihm sein Vater nach, um den Sohn noch einmal zu sehen. Die Landung erfolgt bei Nacht, man hält die Angekommenen für Räuber, mit denen sich ein Kampf entspinnt, in dessen Verlauf der Vater erschlagen wird (Diodor V, 59; Apollod III, 2, 2). Ähnliches in der Telemachie (Odysseus-Sage).

der Ariadne, die sich in ihren Stiefsohn Hippolytos verliebt und den keuschen Jüngling bei seinem Vater unzüchtiger Anträge beschuldigt (Projektion des Inzestwunsches). Als Aufrührer gegen den eigenen Vater, der selbst dieselben Wünsche in seinem Innern gehegt hatte, glaubt Theseus blindlings dieser Beschuldigung seines verräterischen Weibes (psychische Vergeltung) und fleht den Zorn des Poseidon auf das Haupt seines Sohnes herab, der von dem erzürnten Meergott getötet wird (Tötung des Sohnes). Die aus der abgelenkten und sublimierten Vaterüberwindung hervorgegangene Rolle des Helden, der vom Aufrührer zum sozialen Reformer wird, die sich schon in der Säuberung des Landes von allerhand Gesindel und Ungetier verriet, kulminiert in der von Plutarch berichteten Tatsache, daß Theseus eigentlich erst Athen aus verschiedenen voneinander unabhängigen Siedlungen gegründet und das Volk zu geordneter Gemeinschaft geeinigt hätte. Im Alter erhob sich aber das aufrührerische Athen gegen ihn (soziale Vergeltung). Er wurde gezwungen, seine Vaterstadt, der er selbst auch Vater war, zu verlassen und ging zu Lykomedes von Scyrus, der ihn ohne Aufsehen beseitigen wollte. Er führte ihn ans Meer, um ihm die Aussicht zu zeigen, und stieß ihn von rückwärts hinein, so daß der Held schließlich den gleichen Tod findet, den er seinem Vater Ägeus bereitet hatte (reale Vergeltung).

Außer dem Amazonenkrieg, aus dem sich Theseus seine erste Gemahlin Hippolyte mitgebracht hatte, werden ihm noch verschiedene Abenteuer und Leistungen zugeschrieben, die wir jedoch in diesem engen Rahmen nicht behandeln können. Zur Bekämpfung der Amazonen wird dann Bellerophontes ausgeschickt, dessen Geschichte wir uns nunmehr zuwenden wollen.

Bellerophontes wird wegen unvorsätzlichen Mordes (Wunschmotiv) aus seiner Heimat flüchtig und wendet sich zu König Proitos nach Tiryns, dessen Gemahlin Antea sich in ihn verliebt und ihn unerlaubter Annäherung beschuldigt (Inzestabwehr). Der König, der den Jüngling liebgewonnen hat, will ihn nicht töten (Schutzmotiv), sondern schickt ihn mit einem verderbenbringenden Brief (Aufgabe) zu seinem Schwiegervater Jobates. Auch dieser scheut vor dem direkten Mord zurück (Doublette), benützt ihn vielmehr zu einer Reihe von sozialen Leistungen, bei denen er früher oder später zugrunde gehen sollte. Er tötet aber die Chimära — mit Hilfe des Flügelrosses Pegasus — ist dann siegreich gegen die Solymer und die Amazonen, deren Hinterhalt er glücklich entgeht, so daß dem König schließlich nichts übrig bleibt, als ihm Tochter und Thron zu geben. Bellerophontes büßt aber schließlich diese Erfüllung seiner Wünsche durch ein elendes Alter und Unglück in der Familie.

Seine Geschichte gehört einer weitverbreiteten Sagen- und Märchengruppe von dem neugeborenen Knaben an, der nach einer Prophezeiung Schwiegersohn und Erbe eines Herrschers werden soll und dies trotz aller Vorsichtsmaßregeln und Schwierigkeiten (Verfolgung) auch wird (Parallelen bei Köhler, Kl. Sch. II, 347). Dieser Gruppe gehört nicht nur auf Grund des Briefmotivs die biblische Erzählung von Uria an (2. Sam. 11), wo es sich um die tatsächlich erfolgte Beseitigung des Uria auf den brieflichen Befehl Davids handelt, der dessen Weib heiraten will, während in der

homerischen Erzählung von Bellerophontes (Il. VI, 166 ff.) die glückliche Errettung des Helden — wenn auch noch nicht mittels der märchenhaften Briefänderung oder Vertauschung — im Vordergrunde steht. Das Motiv kehrt dann in der deutschen Sage von Kaiser Heinrich III. wieder (Grimm, Deutsche Sagen). Dem König, der auf der Jagd in eine Mühle des Schwarzwaldes kommt, wird prophezeit, das eben dort zur Welt gekommene Kind, welches ein Sohn des hier flüchtig und unerkannt lebenden Herzogs Leopold ist, sei zu seinem Eidam bestimmt. Er befiehlt daher, das Kind zu töten, aber die Knechte setzen es auf einen Baum und bringen dem König das Herz eines Hasen. Das Kind findet Herzog Heinrich von Schwaben und gibt es als Sohn seiner unfruchtbaren Gemahlin aus. Es erhält den Namen Heinrich und kommt erwachsen an den Hof des Königs, der den Jüngling lieb gewinnt. Einmal hört er, das Kind sei ein richtiger Herzog von Schwaben und wird an die Prophezeiung in der Mühle erinnert. Er schickt den Jüngling daher zur Königin mit einem Briefe, worin die sofortige Tötung des Überbringers befohlen wird. Unterwegs aber wird dem schlafenden Heinrich der Brief vertauscht (Märchenmotiv) und der Befehl zur sofortigen Verheiratung des Überbringers mit der Königstochter untergeschoben. So wird also Heinrich doch trotz aller Nachstellungen, wie es die Prophezeiung voraussagte, des Königs Eidam. (Weitere Parallelen bei Laistner: „Das Rätsel der Sphinx". Berlin 1889). — Ausgeschmückt und mit anderen Motiven verbunden tritt uns das Motiv im Märchen vom „Teufel mit den drei goldenen Haaren" (Grimm Nr. 29) entgegen, das in den mehrmals versuchten, selbst noch nach der Ehe fortgesetzten Nachstellungen und der ständigen Errettung des Helden noch deutlicher als die Heinrich-Sage die Identität dieser Motivgestaltung mit dem „Aussetzungsmythus" zeigt. Das Glückskind, dem hier geweissagt wird, daß es mit 14 Jahren die Tochter des Königs bekommen werde, wird vom König ausgesetzt, aber in eine Mühle gerettet. Als der Knabe 14 Jahre alt ist, kommt der König zufällig in die Mühle und schickt den Knaben mit dem Uriasbrief ab, den jedoch Räuber unterwegs dahin ändern, daß ihm die Königstochter zu vermählen ist. Nun stellt der Schwiegervater nach der Hochzeit die Aufgabe, die drei goldenen Haare des Teufels zu bringen, was dem Jüngling auch, nachdem er unterwegs noch drei weitere Aufgaben lösen muß, schließlich gelingt[1].

[1] Diese Gruppe scheint eine Kulturstufe widerzuspiegeln, auf der der Held nicht mehr aus der Fremde, in die er vertrieben wurde, nach Hause zurückkehrt, um den Vater zu stürzen und zu beerben, sondern wo er in der Fremde bleibt, um sich dort Ersatz für das in der Heimat Aufgegebene zu suchen (Schwiegervater anstatt des Vaters). Eine weitere Familienorganisation, bei der die Schwiegersöhne nicht mehr im Haus (Reich) ihrer Gattin blieben, sondern sich die Braut wegholten, zeigt eine andere Gruppe von Märchen; im „Dornröschen" ist beispielsweise das Sträuben der Tochter und ihrer Eltern gegen diese Sitte ausgedrückt. Die Feen, die das Mädchen bei der Geburt mit guten Gaben ausstatten, repräsentieren die wohlwollenden Wünsche der Eltern, während die Alte, die ihnen den Verlust des Kindes (an den Mann) voraussagt, das Orakel vertritt. Darum ist die Ehe der Eltern so lange unfruchtbar, weil sie ihr Kind nicht haben wollen, wenn sie es nicht auch behalten sollen.

Ein besonders schönes, wenn auch durch reiche Motivausspinnung kompliziertes Beispiel für die im Effekt zutage tretende Tendenz der mythischen Erzählung bietet die Argonautensage, deren Vorgeschichte kurz lautet: Phrixos, der Sohn des Königs Athamas und der Nephele, soll wegen Dürre von seinem Vater dem Zeus geopfert werden (Beseitigung), wird aber auf dem goldenen Widder entrückt. Nach anderen Versionen flüchtet er vor den Verfolgungen der Stiefmutter (Inzestabwehr); nach Hygin will ihn der Vater auf Bestürmen seines Bruders Kretheus töten, dessen Frau Demodike den Phrixos beschuldigt hatte (Potipharmotiv). Phrixos gelangt nach Kolchis, wo der Widder geopfert und sein Fell aufgehängt wird. Dem Kretheus folgt in der Herrschaft nicht sein rechtmäßiger Sohn Aison, sondern dessen Halbbruder Pelias, der ihn verdrängt hatte. Im Alter wird Pelias durch ein Orakel vor dem „Einschuhigen" gewarnt. Es ist Aisons Sohn Jason, der bloß mit einem Schuh bekleidet zu seinem Oheim Pelias kommt, um die Herrschaft anzutreten. Dieser sagt sie ihm zu, schickt ihn aber vorher um das Goldene Vließ (Aufgabe). Der Weg nach Kolchis bildet die eigentliche Argonautenfahrt, die in ihren Abenteuern nur eine Häufung und Vervielfachung der Hauptaufgabe darstellt; deswegen sei nur kurz erwähnt, daß auch diese Aufgabe selbst wieder durch eine Reihe neuer Aufgaben (Doubletten) erschwert wird, die der grausame Kolcherkönig Aëtes dem Jason stellt, ehe er ihm das goldene Vließ überlassen will. Diese Aufgaben löst der Held, ähnlich wie Theseus, mit Hilfe der Königstochter Medea, die er samt dem Vließ mit sich wegführt. Während Jason auf der Fahrt all diese Abenteuer besteht, ereignet sich in seiner Heimat etwas, was man mit Rücksicht auf den psychologischen Gehalt des Mythus nur als Tendenz seiner Reise auffassen kann. Pelias tötet nämlich während der Abwesenheit Jasons dessen Vater — und seinen kleinen Sohn — so daß der Held bei seiner Rückkehr ganz wie Theseus — den Vater tot findet (Effekt). Die Rache der Medea, die gefährlicher Zauberkünste kundig ist, besteht darin, daß sie den Töchtern des Pelias an einem zerstückelten Widder das Verjüngungswunder vorführt und diese auch ihren Vater zerstückeln, und ihn auf dieselbe Weise vergebens zu verjüngen suchen. (Furcht der alten Generation.) Nach einer anderen Version ist sogar der alte Asion noch am Leben und an ihm wird das Verjüngungswunder zuerst probiert.

Perseus. Akrisios, König von Argos, wünscht einen Sohn. Diesen Wunsch entlarvt die Einführung des Tochtermotivs, durch das der Vater zum Großvater aufrückt, als heuchlerisch: ein Orakel warnt ihn nämlich vor dem Sohne seiner Tochter Danae, die er darum in einem unzugänglichen Gemach abschließt, in das jedoch Zeus als Goldregen Eingang findet. Nach Apollodor stammt der Sohn der Danae von Proitos, dem Bruder ihres Vaters, und damit wird auch der Streit der beiden Brüder begründet. (Brüdermotiv.) Das neugeborene Kind wird ausgesetzt und landet auf der Insel Seriphos, wo es die Brüder Diktys und Polydektes aufnehmen. (Vaterdoubletten.) Als Perseus zum Jüngling herangewachsen war, wollte König

Polydektes seine Mutter Danae zur Frau nehmen. „Da ihm Perseus aber dabei im Wege war, schickte er ihn aus" (Austreibung), um das Haupt der Medusa zu holen (Aufgabe). Unterwegs besteht er noch zahlreiche Abenteuer, u. a. mit den drei Graien, bis es ihm schließlich gelingt, das versteinernde Schlangenhaupt abgewendeten Antlitzes mit der Sichel abzuschneiden. Auf dem Rückwege findet er die an einen Felsen gefesselte Andromeda, die — wie Danae — von ihrem Vater ausgesetzt und einem Ungeheuer preisgegeben ist, das er gleichfalls tötet und so die Andromeda für sich gewinnt. Sie ist die Tochter des Kepheus, dessen Bruder Phineus sie nunmehr dem Perseus streitig macht (dritte Bruderdoublette). Bei der Hochzeit dringt Phineus ein und will aus Rache für die ihm entrissene Braut den Perseus töten. Dieser kann sich der Übermacht nicht anders erwehren, als indem er die ganze Gesellschaft durch den Anblick des Medusenhauptes versteinert, darunter auch den guten König trotz seines Flehens. Mit der Andromeda kehrt er dann in die Heimat zur Mutter zurück. Da er eigentlich ausgezogen war, um die Mutter von der unerwünschten Ehe zu befreien: „aus des erzwungenen Ehebettes Schmach", so entspricht die Frau, die er auf dem Heimwege erlöst, der Mutter. Daraus wird verständlich, daß er nach Ovid bei seiner Rückkehr nach Argos nicht nur seinen Oheim Preutos, der seinen Bruder Akrisios vertrieben hatte, sondern schließlich auch den König Polydektes, der seine Mutter zur Ehe zwingen wollte, versteinert. Dazu war er letzten Endes ausgezogen und nur die beschönigende Motivgestaltung läßt ihn die Tat, die den bösen Pflegevater töten sollte, von diesem selbst anbefohlen und an einem Ungeheuer ausgeführt werden. Aber die eigentliche, durch Lösung aller Heldenaufgaben unersetzliche Tat muß noch geschehen. Akrisios war aus Furcht vor Erfüllung des Orakelspruches nach Thessalien geflohen, wohin Perseus auf dem Heimweg nach Argos, wo er den Großvater treffen wollte, zufällig zu den Kampfspielen kommt. Dort tötet er ungewollt und ohne zu wissen, wen er trifft, im Diskuswurf seinen Großvater (Effekt). Aus Reue darüber scheute er sich aber, dessen Erbe in Argos anzutreten (Verzichtmotiv), und tauschte darum mit Megapenthes, dem Sohne des Preutos (dessen Sohn Perseus selbst sein soll), der Herrscher von Tiryns war. Mit diesem märchenhaften Tauschmotiv, das den Effekt verwischen soll, wird auch ein glückliches Ende der Geschichte und des Heldenschicksals erreicht. Daß aber der Held ursprünglich nicht so ungestraft ausgegangen ist, zeigt eine Überlieferung, die berichtet, daß dem Perseus, der der Gorgo das Haupt abgeschnitten hatte, selbst wieder von dem aus der Gorgo befreiten Chyrsaoer das Haupt abgeschnitten wird (Vergeltung). Später soll es ihm allerdings wieder aufgesetzt worden und angeheilt sein, wobei es jedoch verkehrt (Tauschmotiv), mit der Nase nach dem Rücken, zu stehen kam. (Siehe Brüdermärchen.)

In den Mythenkreis von dem seinen Sohn verfolgenden König gehört auch die Hamlet-Sage mit ihrer kompletten („neurotischen") Umwertung der Motive, die allerdings in dieser entstellten Form ihren ursprünglichen Sinn oft deutlicher verraten. König Claudius (in der nordischen Überlieferung des Saxo „Fengo" genannt) verfolgt zwar auch als Bruderdoublette des

Vaters den ihm unbequemen (Stief-) Sohn und sucht ihn durch gefährliche Aufgaben zu verderben (Uriasbrief), bis er schließlich selbst dem gefürchteten Sohne erliegt. Während aber im Mythus die Helden ihre den Vatermord vertretenden und sublimierenden Taten wirklich ausführen und damit den Vater eo ipso überwinden, so daß seine eigentliche Beseitigung schließlich ihren affektiven Wert vollkommen einbüßt (Zufallstötung), bleibt Hamlet an der ursprünglichen unsublimierten Aufgabe haften, die er natürlich nicht lösen kann. Anderseits ist er außerstande, irgend eine Leistung zu vollbringen, bevor er den Vater überwunden hat, so daß eigentlich die Verfolgung des Sohnes (durch Aufgaben) hier in eine Verfolgung des Vaters umgewandelt erscheint, der sich des Angriffs durch Stellung der Aufgaben erwehrt. Im Hamlet besteht die Aufgabe des Helden aber nicht darin, kühne Taten zu vollbringen, sondern in der unverhüllten Forderung, den Mann seiner Mutter zu töten. Die Aufgabe ist hier sozusagen zu deutlich und ihre Ausführung darum gehemmt. Daß sie vom leiblichen Vater selbst dem Sohne auferlegt ist, stimmt ausgezeichnet zu ihrem mythischen Charakter. Anderseits muß das damit zur Vaterrache umgewandelte Motiv der Vatertötung die Möglichkeit bieten, in der sich der ursprüngliche Sinn der Geschichte auswirken kann. Die sonst durch die „Heldentaten" dargestellten Zwischenglieder zwischen dem ursprünglichen Impuls des Helden und dem eigentlichen, erst auf langen Umwegen erreichten Effekt werden hier gewissermaßen vom Helden selbst aus seiner eigenen neurotischen Einstellung in der Form von Hemmungen eingeschaltet, die insbesondere in der dichterischen Bearbeitung Shakespeares in den Vordergrund gerückt sind. Haben sich die mythischen Heldentaten als sozial wertvolle (normale) Leistungen einer sublimierten Vaterüberwindung erwiesen, so wickelt der Dichter den ganzen Prozeß in der Form der neurotischen Versagung ab. In der Sage, wie sie ei Saxo erhalten ist, gelingt es dem Helden noch im Rahmen der mythischen Motivgestaltung, wenngleich nicht mehr so geradlinig und nur in einer ans Märchenhafte streifenden Art seine Aufgabe zu vollbringen. Bei Saxo beschließt der König, den unbequemen Hamlet mit einem Brief zum König von England zu schicken, worin diesem die sofortige Tötung des Überbringers befohlen wird. Unterwegs öffnet Hamlet das Schreiben, setzt an Stelle seines Namens die Namen seiner beiden Begleiter (Märchenbrüder), die dann tatsächlich an seiner Stelle hingerichtet werden. So weit hat auch Shakespeare das Tauschmotiv übernommen. In der Sage aber fügt Hamlet noch hinzu, daß der König ihm, dem Überbringer, seine Tochter zur Frau geben möge, was dann gleichfalls geschieht. Diesen Zug, auf Grund dessen wir das ganze Motiv als ein typisches Sagengebilde (Uriasbrief) erkennen, hat aber der Dichter fallen gelassen. Bei seiner Rückkehr ins Vaterhaus tötet Hamlet dann noch den dritten gefährlichen „Bruder" (Ophelias) und schließlich erst den König. Er kehrt also wie seine antiken Vorbilder aus der Fremde zurück und der Vater findet damit den Tod[1]. Besonders schön

[1] Laertes, der auch sonst als Rächer der Ermordung seines Vaters Hamlets Gegenspieler darstellt, ist auch hierin sein Pendant: Er geht nach Frankreich und findet bei seiner Rückkehr den Vater getötet (Effekt).

deutet die Sage das in allen Mythen betonte Zurückfallen des Mordimpulses auf den Urheber darin an, daß Hamlet am Tage der für ihn veranstalteten Totenfeier zum Vollzug der Rache aus England heimkehrt und den König beseitigt. Er kommt, in schmutzige Lumpen gehüllt, in den Saal, und da er mit dem Schwert absichtlich allerlei Unfug treibt, heften es die Umstehenden durch einen Keil in der Scheide fest. Als alles trunken am Boden liegt, führt er sein Rachewerk aus, indem er die durch ein Netz festgehaltenen Gäste im Saale verbrennt. Dann erst sucht er seinen Stiefvater Fengo im Schlafgemach auf, vertauscht dessen Schwert, das am Bettpfosten hängt, mit dem seinigen (Tauschmotiv) und weckt ihn mit der Racheforderung für den ermordeten Vater. Fengo greift nach dem Schwert und während er sich vergeblich bemüht, die festgenagelte Klinge zu ziehen, wird er von Amlet mit seinem eigenen Schwert getötet.

Die extremste Umgestaltung der mythischen Verfolgung des Sohnes in die Verfolgung des Vaters durch den Sohn, zeigt eine chinesische Göttermythe, die auch sonst in diesem Zusammenhang bedeutungsvoll wird, da sich an ihr die Gesichtspunkte der entwickelten Auffassung besonders durchsichtig zeigen. Dabei ist es kein Zufall, daß gerade in der Überlieferung der Chinesen, die als das gegen die Eltern pietätvollste Volk bekannt sind, die größere Deutlichkeit der Tendenz von einer stärkeren Ablehnung, Verhüllung und Milderung des Effekts paralysiert werden muß.

Notscha[1], der jüngste von den drei Söhnen des Feldherrn Li Dsing und der ältesten Tochter des Himmelsherrn, kommt auf ganz wunderbare Weise zur Welt (Geburtsmotiv), so daß sein Vater sehr erschrak. Er schlug mit seinem Schwert die Kugel aus Fleisch, die seine Frau geboren hatte, entzwei und da sprang der kleine Knabe daraus hervor. Als Li Dsing das Kind sah, erbarmte er sich seiner und tötete es nicht (Feindseligkeit). Sein Weib aber faßte eine große Liebe zu dem Knaben. Drei Tage nach der Geburt des Knaben kam der „große Eine" (der gute Vater), der den Knaben mit wunderbaren Gaben und Amuletten ausgestattet hatte, und sprach: „Der Knabe ist wild und ungebärdig und wird viele Menschen töten (Orakel). Darum will ich ihn zum Schüler nehmen, um seine wilde Art zu sänftigen."

Als Notscha mit sieben Jahren im Flusse badete, wurde das Schloß des Drachenkönigs im Ostmeer davon erschüttert. Der Drachenkönig sandte einen schrecklichen Triton aus, den der Knabe aber mit seinem wunderbaren Goldreif erschlägt (erste Aufgabe). Nun sendet der Drachenkönig seinen Sohn, um den Knaben zu fangen; aber auch diesen tötet Notscha.

Unterdessen hatte sich der Drachenkönig bei Notschas Vater beklagt und gedroht, ihn beim Himmelsherrn zu verklagen. Notschas Eltern waren sehr betrübt, aber der große Eine rät dem Knaben, den Drachen am Himmelstor zu erwarten, um seiner Anklage zuvorzukommen. Mit seinen Künsten bewältigt Notscha auch diesen neuen Feind leicht und zwingt ihm das Ver-

[1] „Chinesische Märchen", Nr. 18 (Märchen der Weltliteratur, Verlag Eugen Diederichs, Jena).

sprechen ab, ihn nicht zu verklagen. Der Drache schwor dem Li Dsing fürchterliche Rache und verschwand in einem Blitzstrahl. — „Li Dsing war auf seinen Sohn ernstlich böse. Darum schickte die Mutter den Notscha nach hinten, damit er seinem Vater aus den Augen komme. Notscha verschwand zu seinem Meister, um ihn zu fragen, was er tun solle, wenn der Drache wiederkomme. Der gab ihm einen Rat, und Notscha kehrte nach Hause zurück. Da waren auch schon die Drachenkönige aller vier Meere versammelt und hatten schreiend und lärmend seine Eltern gebunden, um sich an ihnen zu rächen." — Notscha befreit seine Eltern durch die Versicherung, daß er jede Strafe auf sich nehmen wolle, und als man sein Leben forderte, begann er sich vor den Augen seiner Eltern zu zerstückeln. — Auf den Rat des großen Einen und auf das Drängen von Notschas Geist, der seiner Mutter im Traum wiederholt erscheint, entschließt sich diese endlich, ihm gegen den Willen und hinter dem Rücken Li Dsings einen Tempel zu erbauen, wodurch er nach drei Jahren wieder belebt werden könne. — Li Dsing, der immer noch auf Notscha böse war und die Ansicht vertrat, „es geschieht dem verruchten Knaben recht, daß er tot ist", kam ein halbes Jahr später zufällig an Notschas Tempel vorbei, der dort allgemein angebetet wurde und große Wunder verrichtete. — Als Li Dsing erfahren hatte, daß es „Notschas Heiligtum" sei, sprach er: „Zu Lebzeiten hast du deine Eltern ins Unglück gebracht. Und nun, nach deinem Tode, betörest du das Volk. Das ist abscheulich!" — Mit diesen Worten zog er seine Peitsche hervor, schlug Notschas Götterbild in Stücke (Ersatz der Tötung) und ließ den Tempel verbrennen.

Wieder eilt Notschas Geist zu seinem Meister, der die Handlungsweise Li Dsings verurteilt: „Nachdem du den Eltern deinen Leib zurückgegeben, gehst du ihn nichts mehr an. Was braucht er dir den Genuß des Weihrauchs zu entziehen?" Hierauf verlieh der große Eine Notschas Geist einen Leib und belebte ihn (Zeugung). „Notscha sprang in der Gestalt eines kleinen Knaben wieder auf, warf sich vor seinem Meister nieder und dankte ihm." In einem unbewachten Moment eilt Notscha, mit neuen Zaubermitteln ausgerüstet, weg und stürmt racheschnaubend nach der Wohnung Li Dsings. „Der vermochte ihm nicht zu wiederstehen und floh vor ihm." Als ihn schon seine Kräfte verließen, kam ihm sein zweiter Sohn Mutscha zu Hilfe. Die Brüder geraten in Streit, begannen zu kämpfen und Mutscha erlag (Brüdermotiv). „Aufs neue stürmte Notscha hinter Li Dsing her. In seiner höchsten Not wollte Li Dsing sich eben selbst ums Leben bringen," als Wen Dschu, der Meister Gintschas, des ältesten Sohnes Li Dsings, ihn in seiner Höhle verbarg. Wie der ergrimmte Notscha seine Auslieferung fordert und mit der Feuerlanze auf Wen Dschu losstürmt, läßt dieser einen Zauber wirken, der Notscha bewußtlos macht. Als er wieder zu sich kam, fand er sich gefesselt. „Wen Dschu rief nun den Gintscha herbei und befahl ihm, den ungeratenen Bruder tüchtig zu schlagen." In dieser Not half ihm auch der Anruf seines Meisters nichts, der sich im Gegenteil bei Wen Dschu für diese Lehre seines Jüngers bedankte. „Schließlich riefen sie ihn herein und befahlen ihm, mit seinem Vater sich zu versöhnen." „Aber kaum

war Notscha wieder frei, da entbrannte aufs neue in ihm die Wut, und er nahm die Verfolgung wieder auf. Abermals hatte er den Li Dsing eingeholt; da trat noch ein anderer Heiliger hervor, ihn zu schützen ... als Notscha mit ihm kämpfen wollte", ließ er ein Feuer gegen ihn wirken, so daß Notscha um Schonung bat. „Er mußte nun versprechen, seinen Vater um Verzeihung zu bitten und ihm stets gehorsam zu sein." Der Heilige lehrte auch Li Dsing den Zauberspruch, durch den er Notscha zwingen konnte.

Der Bericht zeigt den jungen Helden in der Uberwindung von Schwierigkeiten und der Vollbringung von Heldentaten, bis bei dem eigentlichen, zu deutlich aufgetragenen Ziel (der Vatertötung) die Hemmung eintritt, die hier zur Niederlage des Sohnes ausgestaltet ist. Aber die Hemmung der Effekte ermöglicht es in diesem Falle, die Tendenzen beider Generationen klar aufzuzeigen, denn die Taten geschehen wirklich und unverhüllt, nur mit gehemmtem Ziel, während der Mythus bestrebt ist, die ursprünglichen Objekte zu ersetzen und die Beziehungen zu ihnen in kulturell wertvolle Taten zu sublimieren: die Beseitigung des störenden Vaters in der Tötung schädlicher oder grausamer Ungeheuer, die dadurch ermöglichte Besitzergreifung der Mutter in der Rückkehr auf den heimatlichen Boden (Mutter-Erde), in der Befreiung des Geburtsortes usw.

Ehe wir die besondere und charakteristische Märchengestaltung studieren, die sich bemüht, bei womöglich gemildertem Effekt die Tendenz zu verleugnen, wenden wir uns zunächst noch der Betrachtung einiger Formen von sozusagen der Verdrängung anheimgefallenen mythischen Motiven zu, die — ähnlich wie die Hamlet-Sage — eine bereits extreme, gewissermaßen neurotische, Reaktion auf die Urtendenzen darstellen. So wird beispielsweise der Vater nicht vor dem Sohne gewarnt, der sein Leben und seine Herrschaft bedroht, sondern er bekommt ein Orakel, daß seinen Sohn Unglück treffen werde (ursprünglich von ihm selbst aus) und sucht den Knaben nun ängstlich vor allen Gefahren (Aufgaben) zu bewahren (Schutzmotiv), wie er es ja letzten Endes auch im Aussetzungsmythus durch den vom Sohne im Effekt verkehrten feindseligen Akt der Aussetzung getan hatte und wie es in den Mythen von der abgesperrten Tochter angestrebt wird.

Krösus wird, nach dem Bericht des Herodot (l. c. 34 bis 45), durch einen Traum gewarnt, daß sein Sohn Atys durch eine

Eisenspitze getötet werden würde. Um ihn davor zu bewahren, läßt Krösus den Sohn an keinem Kriegszug teilnehmen (Verbot), alle Eisenspitzen und Waffen aus seiner Nähe entfernen und verheiratet ihn, um ihn ans Haus zu fesseln. Da taucht Adrastos am Hofe auf, der aus Versehen seinen Bruder erschlagen hatte (Brüdermotiv) und deswegen vom Vater vertrieben worden war (Austreibung). Es treffen Gesandte der Myser ein, um zur Teilnahme an der Jagd auf den schrecklichen Eber aufzufordern, der das Land verwüstet. Alles eilt freudig zu den Waffen, nur seinen Sohn Atys will Krösus, eingedenk des Orakels, nicht ziehen lassen. Dieser fleht jedoch den Vater an und weiß den Traum in seinem Sinne auszulegen, so daß Krösus schließlich nachgibt. Er läßt den Sohn ziehen, übergibt ihn aber ausdrücklich dem Schutze des Adrastos (des Brudermörders!), der sich für sein Leben verbürgt. Auf der Jagd verfehlt aber Adrastos den Eber und sein Wurf trifft den Atys zu Tode. Adrastos begeht aus Verzweiflung Selbstmord.

Hier ist mit der Umkehrung der Motive (Schutz vor der Aufgabe) für den Vater die Wunschdurchsetzung in der Möglichkeit der Tötung des Sohnes gegeben. Der Effekt, der erreicht wird, ist nicht mehr der Tod des Vaters (Eber), sondern der im Mythus von der Geburt des Helden vergeblich angestrebte Untergang des Sohnes, wobei aber die Tendenz durch die in sentimentaler Umkehrung verwendeten Motive verleugnet wird. Das (Bruder-) Mordmotiv und die Austreibung stehen hier in loserem Zusammenhang mit der Haupterzählung und zeigen den Übergang zur zweiten Stufe der sozialen Organisation, dem Brüderclan.

Ähnliches findet sich in der Peleus-Sage, die direkt zum Brüdermärchen hinüberleitet (s. dieses). Nach Apollodor (III, 12 bis 13) hat Äakos, König von Ägina, drei Söhne: Peleus, Telamon und Phokos. Dieser jüngste ist so geschickt, daß seine neidigen Brüder (besonders Peleus) ihn (an Stelle des Vaters) töten. Sie werden darum vom Vater verbannt, (zweite Stufe: Austreibung wegen Brudermord) und so um den Lohn ihrer Tat gebracht. Auf dieser Stufe ermorden die Brüder im jüngsten Sohn ihren eigenen gefährlichsten Konkurrenten und so ist der Vater alle Söhne auf einmal los. Peleus kommt zum König Eurytion, dessen Tochter er heiratet. Auf der kalydonischen Eberjagd tötet er durch Zufall seinen Schwiegervater (Vatermord) und muß deshalb fliehen. Er kommt nach Jolkos

zu Akastos, dem Sohne des Pelias, wo ihn die Königin unzüchtiger Annäherungen beschuldigt. Akastos will ihn nicht direkt töten, sondern lockt ihn auf den Pelion, wo er ihn wilden Tieren preisgibt (Aussetzung). Peleus aber rettet sich durch sein wunderbares Jagdmesser. Nach Apollodor hätten Peleus und Akastos um die Wette gejagt (verderbliche Probe). Peleus schnitt dabei den erlegten Tieren die Zungen aus, und als er wegen Mangel an Jagdbeute verlacht wurde, zeigt er diese Trophäen vor. Ermüdet schläft er dann ein und Akastos versteckt ihm sein Zaubermesser. Peleus wird vom Kentauren überfallen, aber von Cheiron gerettet und nimmt dann blutige Rache an Akastos und dessen Frau.

In der eigentlichen Märchengestaltung kehren die gleichen Motive wieder, insbesondere der Zug, daß die Brüder, die mit der gewalttätigen Sprengung der Urhorde auf den Plan treten, freiwillig zu schwierigen Heldentaten ausziehen. Aber diese Motive weisen im Märchen eine ganz eigenartige Form der Entstellung auf, die wir an einem durchsichtigen Beispiel studieren wollen. Es ist das Märchen vom „Lebenswasser", das in der Grimmschen Sammlung (Nr. 97) enthalten ist. Der kranke König kann nur durch das Wasser des Lebens geheilt werden, wodurch sich sein Leiden als das vor der jungen Generation geängstigte Alter verrät. Seine drei Söhne bieten sich an, es zu suchen (Selbstaufgabe). Zuerst bittet der Älteste, ausziehen zu dürfen (Selbstaustreibung). „Nein," sprach der Vater, „die Gefahr dabei ist zu groß, lieber will ich sterben" (eigener Todeswunsch). „Er bat aber so lange und eindringlich, bis der Vater schließlich einwilligte. Der Prinz dachte: Bring ich meinem Vater das Wasser, so bin ich der liebste und erbe das Reich" (Erbmotiv). Der Älteste zieht aus, bleibt aber unterwegs stecken, da er gegen einen Zwerg hochmütig ist. Ebenso ergeht es dem Zweiten. Der Jüngste, der sich zuvorkommend gegen den Zwerg benimmt, erfährt von ihm den Weg zur Unterwelt (Tod), wo er die bekannten Unterweltsaufgaben (Todesschlaf etc.) zu überwinden hat. Er findet dort auch eine Prinzessin, mit der er übers Jahr Hochzeit halten soll. Er will aber nicht ohne die Brüder heimkommen, die er im mythischen Sinne froh sein sollte, losgeworden zu sein, wie ihn auch der Zwerg vor ihnen warnt. Er sucht die Brüder und befreit sie, die ihm zum Dank dafür das Lebenswasser wegnehmen und an dessen Stelle Meerwasser geben. Sie bringen

dem König nun selbst das Lebenswasser und verdächtigen den Jüngsten, daß er mit seinem Trank den König vergiften wollte (Vatermordmotiv). Sie schenken ihm das Leben, aber er muß sich verpflichten, ihnen die Prinzessin zu überlassen. Der erzürnte König gibt jedoch inzwischen den Auftrag, den Jüngsten heimlich zu erschießen (Beseitigung). Der damit beauftragte Jäger rettet ihn aber (Schutzmotiv), indem er die Kleider mit ihm tauscht (Tauschmotiv). Als der König den Betrug der Brüder entdeckt, bedauert er den übereilten Befehl. Der Jäger verrät nun, daß der Jüngling noch lebt. Inzwischen erkennt auch die Königstochter die falschen Brüder und beschließt, auf den Rechten zu warten. Er kommt schließlich und geht mit seiner Braut zum Vater, dem er alles vom Verrat der Brüder erzählt, die sich der Strafe durch die Flucht entziehen und nicht wieder gesehen wurden (Austreibung).

Trotz Verwendung der gleichen Motive bietet dieses Märchen doch ein vollkommenes Gegenstück zum Heroenmythus. Die schwierige Aufgabe stellen sich hier die Söhne selbst, und zwar gegen den Protest des Vaters, der auf den Schutz der Kinder bedacht ist, während er sie im Mythus absichtlich Lebensgefahren aussetzt. Und wie im Mythus der Held die Taten letzten Endes, wie der Effekt zeigt, zur Tötung des Vaters unternimmt, wird hier die Aufgabe durchgeführt, um dem Vater das Leben zu erhalten [1]. Die Tendenzen sind also hier ins Gegenteil verkehrt [2]. Es klingt wie eine rechtfertigende Entschuldigung, wenn die Söhne von vornherein versichern: Wir wollen ja ausziehen, um unserem Vater das Leben zu retten, was ja insofern richtig ist, als man im Sinne dieser

[1] Die Liebe zum Vater dient dem Märchenhelden, wie hier als Antrieb für seine Taten in den parallelen Überlieferungen bei Zingerle, K. u. H M. 1854, II, S. 215 ff.; Sagen, Märchen, Gebräuche aus Tirol, 1859, S. 446 ff.; Philo von Walden (J. Reinelt), Schlesien in Sage und Brauch, S. 71; Wisser, Wat Grotmoder vertellt, I, 34; Meier, Deutsche Volksmärchen aus Schwaben, Nr. 5; Vernaleken, K. u. H. M. Nr. 52, 53; Knoop, Ostmärk. Sagen, Nr. 15; Z. f. ö. V. II, 213. Ein weibliches Gegenstück bildet das Grimmsche Märchen „Die drei Vügelkens", wo die falschen Schwestern der guten Tochter schaden, die für die Mutter das Lebenswasser holt. Von den Parallelen (Nr. 57, 60 und 96) ist „Der goldene Vogel" hervorzuheben, wo der Vater die Aufgabe stellt, ehe die Söhne sie verlangen.

[2] In der russischen Parallele zum Lebenswasser wird sogar der Effekt abgelehnt, indem der Held die ihm endlich zugefallene Herrschaft im Reiche seines Vaters ausschlägt (vgl. den Tausch des Perseus), um im Reiche seiner Frau zu herrschen, was einer Kulturstufe der Auswanderung und Seßhaftmachung der Söhne in fremden Landen zu entsprechen scheint. (Vgl. Anm. S. 163.)

entschuldigenden Anklage ergänzen darf: Denn wenn wir blieben, so würde er sterben (würden wir ihn töten). So retten sie ihm durch ihr bloßes Weggehen das Leben, wie ja auch die mythische Aussetzung nach der Aussage des Orakels diesen Sinn hat und die Austreibung zu demselben Zweck erfolgt. Übrigens wird ja der jüngste, gefährlichste Sohn auf Befehl des Vaters wirklich ausgesetzt (getötet). Daß auch das „bloße Weggehen", im infantilen Sinne, einem Sterben gleichkommt, sei hier nur mit dem Hinweis auf die „Unterweltstaten" der Söhne erwähnt.

Das Märchen vom Lebenswasser zeigt aber auch deutlich, daß die Söhne, sobald sie vom Hause weg (vertrieben) sind, untereinander um Weib und Gut zu streiten beginnen, genau so, wie innerhalb der Urfamilie der Sohn mit dem Vater rivalisierte. Dabei vertritt der ältere Bruder die Stelle des Vaters und behandelt den Jüngsten wie es dem ursprünglichen mythischen Helden von seiten des Vaters zukommt. Das Märchen spiegelt so die Kulturstufe wider, auf der die Vaterherrschaft von der Brüderkonkurrenz abgelöst wird, die schließlich zum gemeinsamen Verzicht auf das eine Weib führen mußte, um derentwillen der Ur-Vatermord geschah, das aber nicht alle zugleich besitzen können [1]. Auf dem Boden des Brüderclans begann anfänglich die alte Konkurrenz wieder aufzuleben und das aus diesen Kämpfen und Konflikten hervorgewachsene Märchen bedient sich zu ihrer Darstellung auch der überlieferten mythischen Formen der patriarchalen Zeit, indem der Jüngste nun wieder als der Entrechtete in die Fußstapfen des alten Heros tritt, wenngleich auf einem wesentlich verschiedenen sozialen und kulturellen Niveau.

Es wird also im Grunde, wenn auch vielfach auf anderen Wegen, der gleiche psychische Effekt wie im Mythus erreicht; nur die Tendenz scheint abgeleugnet wie das Erreichte in seiner Realität abgeschwächt zu werden. Deswegen geschieht im Märchen vieles nur zum Schein, was der Mythus ernsthaft geschehen läßt, da er voll an die psychische Realität glaubt und auch

[1] Diese psychische Situation scheint ihr reales Korrelat in der Übergangszeit der europäischen Urvölker von Jagd und Viehzucht zum seßhaften Ackerbau in der Tatsache des gemeinsamen Bodenbesitzes (Mutter-Erde) bei den primitiven Ackerbauern zu haben, wie er sowohl bei den Kelten als auch bei den Germanen und Slawen, ja in Rom bestand und wie er noch heute bei den Russen, in Überresten in Deutschland, in der Schweiz und in Polen in der Form der sogenannten „Allmenden" erhalten ist, wobei Wald und Weide noch der Dorfgemeinde gehören (Nejmark, l. c. S. 26).

den Glauben an seine Realität zur Voraussetzung hat. Aus dieser Grundvoraussetzung des Mythus ergeben sich notwendigerweise eine Reihe von feststehenden Charaktern, die ihn scharf von dem sich offen über Glauben und Realität hinwegsetzenden Märchen unterscheiden. Während im Mythus allein äußere Widerstände, die sich als kulturell schwierige und wertvolle Aufgaben zwischen den Wunsch des Helden und seine Erreichung stellen, die direkte Durchsetzung des erstrebten Effekts hindern, sind es im Märchen vornehmlich innere Hemmungen, die sich mit zunehmendem Erfolg steigern und sogar der bewußten Anerkennung der verpönten Tendenz widersetzen. Besonders charakteristisch ist dies zu sehen im deutschen Märchen vom ehrgeizigen Schneidergesellen, der alle Proben standhaft abgelegt und die leichenfressende Königstochter von England erlöst hat. Wie er aber zum erstenmal im Ehebett liegt, überkommt ihn Grauen, und die Erinnerung an die Taten seiner früher verzauberten Frau jagt ihm entsetzliche Furcht vor ihr ein (Wolf, D. H. M., S. 262). Daß sich diese Hemmung gerade auf die Sexualsphäre bezieht, spricht für die Herkunft des Schuldgefühls aus den verdrängten Kinderwünschen, die der mythische Held noch lustvoll zu realisieren vermag; obgleich dies in Form der sozialen Sublimierung oder der Verhüllung (siehe Oedipus) geschieht, wird der Held doch wie für das eigentliche Vergehen vom Schicksal ereilt und stirbt. Im Märchen dagegen ist auch der gestorbene Held nicht wirklich tot, sondern das Sterben wird durch das Motiv der Wiederbelebung illusorisch (Ansatz bei Peleus-Medea), was übrigens wieder auf die Geburt als die erste Heldentat hinweist. Überhaupt ist es charakteristisch für die Märchenhelden, daß sie durch die Frau (Mutter-Imago) aus Lebensgefahren errettet werden, während das Weib — entsprechend ihrer verderblichen Rolle in der Urhorde — den mythischen Helden meist ins Verderben stürzt.

Mit der verschiedenen Realitätswertung und -bedeutung hängen auch die charakteristischen Formen der Liebesbeziehung des Helden in Mythus und Märchen zusammen. Im Mythus ist der ausgetriebene Sohn gezwungen, sich in der Fremde wirklichen Ersatz für die verlorene Mutter zu schaffen (vgl. die Ziehmutter im Aussetzungsmythus), die er natürlich, seiner idealen Kindheitsphantasie entsprechend, nie finden kann und darum immer von neuem suchen muß (Polygamismus). Das Märchen dagegen kann, weil es die Realität von vorn-

herein verleugnet, wieder auf die eine gemeinsame Frau des Brüderclans zurückgreifen, um die sich die Brüder in konkurrierenden Leistungen bewerben. Der Mythus ist polygam, das Märchen monogam. Es kennt weder die zahllosen Liebesverhältnisse des mythischen Helden noch die Schar der daraus entsprossenen Kinder. Dem Märchenhelden ist von Anfang an eine bestimmt, die er oft gar nicht kennt oder nicht erstrebt, die er aber regelmäßig heiratet. Besonders charakteristisch für den monogamen Zug des Märchens ist die Ausgestaltung des Schwängerungsmotivs in einer Parallele des Märchens vom Lebenswasser, die im III. Band der Grimmschen Sammlung mitgeteilt ist. Der Jüngste findet auf seiner Unterweltsfahrt die Prinzessin schlafend und schwängert sie, schreibt aber auf ein Blatt, das dem Kirchenbuch zum Verwechseln ähnlich sieht, seinen Namen sowie Tag und Jahr des Ereignisses auf. Mag das nun auch — wie das ganze christliche Element im Märchen — der späte Zusatz eines besonders sittenstrengen Erzählers sein, der es vermeiden wollte, daß die Braut, wie in der russischen Parallele zum Lebenswassermärchen, den Vater ihres Kindes in der ganzen Welt suchen und mit Gewalt zur Ehe zwingen muß, so sind doch genug bedeutsame und bezeichnende Unterschiede zwischen der monogamen Eheordnung des Märchens und den ungeregelten polygamen Verhältnissen des Mythus vorhanden. Während der Mythus, wie er fast durchwegs Verwandtenmorde berichtet, auch deren psychisches Korrelat, die Verwandtenehen, kennt, gibt es nach der vergleichenden Untersuchung von Löwis of Menar „Der Held im deutschen und russischen Märchen" (Jena 1912), nur ein einziges Märchen, wo der Held seine Base heiratet (Wolf, D. H. M., S. 178 ff.). Wo sonst die Verwandtenliebe vorkommt, wird sie mit allen Mitteln seelischer und sozialer Abwehr bekämpft, während die mythische Überlieferung aller Völker und Zeiten geradezu darin schwelgt[1]. In einem deutschen Märchen (Wolf, S. 145 bis 167) wird der Held von seiner eigenen Mutter entführt, die vergeblich versucht, ihn zur Blutschande zu verlocken; ähnlich wie der Vater in „Allerleirauh" und den parallelen Überlieferungen die Tochter. Im russischen Märchen, für dessen Beurteilung wir die ausgezeichnete Studie von Löwis of Menar besitzen, tritt öfter auch der Oheim als Verführer und Verleumder

[1] Vgl. Rank: „Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage", 1912.

seiner Nichte auf (vgl. Perseus). Die gleiche Rolle wie der Oheim spielt der noch ledigen Heldin gegenüber die Frau des Bruders mit der Motivierung, daß der Bruder seine Schwester zu sehr liebe, wodurch seine Frau sich benachteiligt fühlt. „Der weibliche Held hat gegen die allzu große verbotene Liebe des Bruders anzukämpfen und gegen seine neidischen Schwestern als Nebenbuhlerinnen", während dem männlichen Helden seine zwei Brüder als Konkurrenten gegenüberstehen. Unzweideutiger wird die erotische Motivierung, wo der Held weiblichen Geschlechtes ist. „Die Heldin der Märchen mit erotischer Fabel hat vor allem gegen die Stiefmutter und Schwester oder gegen die Schwiegermutter zu kämpfen" (S. 67). „Besonders häufig stehen sich Stiefmutter und Stieftöchter gegenüber, nur selten dagegen Stiefsohn und Stiefmutter" (S. 33), die meist böse ist, weil sie den Stiefsohn nicht verführen kann. Stiefschwestern sind immer Rivalinnen um den Mann, ebenso wie die Schwiegermutter dem Mädchen immer feindlich entgegentritt. „Ein besonders inniges Verhältnis" findet Löwis of Menar „zwischen der Heldin und dem Vater und Bruder. Das erotische Motiv spielt auf Seiten der Männer öfter mit" (S. 113). Im allgemeinen ist im deutschen und russischen Märchen „die geschlechtliche Liebe die stärkste Gewalt, von der das Innenleben der männlichen und weiblichen Hauptpersonen beherrscht wird". Dementsprechend behandeln nach Menar die Mehrzahl der russischen Märchen (78 Prozent) erotische Abenteuer, und zwar entweder Erlösung der Braut aus verzauberter Gestalt oder Gewinnung der Braut durch kühne Taten. Diese beiden Möglichkeiten entsprechen den zwei typischen Reaktionen auf die geschlechtliche Liebe: Überwindung von Angst und Ekel (Tierverwandlung) oder von Unfähigkeit (Potenzproben). Daß aber die „Befreiung und Rechtfertigung von Mutter oder Geschwistern oft Eingang oder Schluß der Handlung mit erotischen Motiven bilden", zeigt uns mit aller wünschenswerten Deutlichkeit den urzeitlichen Effekt hinter der entstellten und abgeleugneten Tendenz auf. Dieser Zug rechtfertigt zugleich den Exkurs in die geschlechtlichen Verhältnisse des Märchens, die auf dem Niveau der Brüderstufe das im Totemismus ausgesprochene exogame Prinzip der Inzestscheu rein zu vertreten suchen und nicht wie die Gestaltungen des Mythus auf die primitive Stufe der ursprünglich nächstgelegenen Objektwahl zurückfallen. Auf die Gemeinsamkeit der Frau in der Brüderhorde mag die im Märchen so häufig versuchte

Vertauschung der Braut oder auch der Frau hindeuten, da ja gerade das Tauschmotiv als eines der häufigsten Mittel zur Entwertung der Realität (vgl. die Vertauschung des Lebenswassers, das Motiv des Uriasbriefes u. a. m.) etwas spezifisch Märchenhaftes ist. Die untergeschobene Braut wird immer rechtzeitig erkannt und dem Richtigen zugeführt. Überhaupt liebt das Märchen feste, fast möchte man sagen, bürgerliche Familienverhältnisse, während die mythischen Helden eigentlich nirgends heimisch sind und erst nach ihrem Tode im Kult lokalisiert werden.

Im ganzen spiegeln die auf dem Boden der Brüderorganisation stehenden Märchen eine andere, vorgeschrittenere Kulturstufe wider, als der den Standpunkt des übermächtigen Vaters in den Vordergrund rückende Mythus. Der Mythus ist patriarchal, das Märchen sozial. Es stellt eine Entwicklungsstufe des gesellschaftlichen Lebens dar, auf der das Eingeständnis der gewalttätigen Tendenzen, die der Mythus noch deutlich, wenngleich schon in sozialer Verwertung verrät, den ethischen Forderungen nicht mehr entspricht. Das Märchen ist ethisch, der Mythus amoralisch. Es ist ihm gleich, mit welchen Mitteln er den gewünschten Effekt erzielt, während das Märchen darauf ausgeht, die Tugend zu belohnen und Laster wie Verbrechen, die sich als abschreckendes Beispiel um so intensiver ausbreiten dürfen, zu bestrafen. („Belohnen und Bestrafen spielen ja überhaupt . . . im Märchen eine große Rolle"[1].) Es scheint, „daß das Handeln der Märchenmenschen gleichsam eingespannt ist in Gebot und Verbot" (l. c. S. 55).

Aber nicht alle Verbote und Gebote im Märchen entspringen psychischen Hemmungen oder moralischen Forderungen der Autoritäten, sondern das Märchen weist in einem Punkte eine weit unerbittlichere Realitätsschranke auf, die an Strenge selbst den realitätsangepaßten Mythus übertrifft. Dieser dem Märchen — auch im Gegensatz zum Mythus — besonders eigene Zug, der es auch von den übrigen Phantasieprodukten auffällig unterscheidet, ist die Betonung des materiellen Momentes. Den Gegensätzen von arm und reich und der verschiedenen Stände (König und Bauer)[2] kommt

---

[1] Charlotte Bühler, „Das Märchen und die Phantasie des Kindes", Leipzig 1918.

[2] In Übereinstimmung mit dem alten Kindervers „Kaiser, König, Edelmann, Bürger, Bauer, Bettelmann" etc.

im Märchen eine Bedeutung zu, die dem in exklusiven Götterkreisen spielenden Mythus gänzlich fernliegt. Und zwar ist es die besondere Not des Familienlebens, die in den Schilderungen des ärmlichen Milieus ebenso zum Ausdruck kommt wie in den zu seiner Korrektur eingeführten übertriebenen Wunschgebilden vom Schlaraffenland, dem goldlegenden Vogel und von allen ähnlichen Reichtum und Macht spendenden Wunderdingen. Es ist nun interessant, an einem der seelischen Hauptmotive des Heldenmythus, der Aussetzung, zu verfolgen, wie sich das materielle Moment dieses psychischen Materials in seinem Sinne bedient. Im Märchen zwingt nicht, wie im Mythus, das im Orakel geoffenbarte Machtgelüste des Königs zur Aussetzung des neugeborenen Sohnes, sondern dieses aus dem Heldenmythus übernommene Schicksal wird mit der materiellen Not des Familienlebens motiviert wie im Märchen von den zwei Brüdern, in „Hänsel und Gretel", wo die Kinder sogar selbst als Nahrung dienen sollen[1], im „Däumling" und vielen anderen. Daß damit das Märchen auf den alten, bei den Griechen, Germanen und anderen Völkern geübten Brauch der Aussetzung Neugeborener zurückgreift, ändert nichts an der Rationalisierungstendenz, die sich in der materiellen Begründung psychologisch motivierter Mythenzüge offenbart[2]. So wird auch die Ablehnung der Nachkommenschaft im Märchen nicht mehr mit der Vergeltungsfurcht, sondern mit den Schwierigkeiten der Lebensführung motiviert.

Eine Zwischenstufe zwischen dem allen irdischen Bedürfnissen entrückten Heroenmythus und dem aus sozialer und materieller Not geschöpften Märchen stellt die romanhafte Geburtsgeschichte vieler Helden dar, in denen das ausgesetzte Kind sozial hochstehender Eltern von armen, niederen Leuten gefunden und in engen Verhältnissen, als Hirt, Diener oder Knecht aufgezogen wird (Zieheltern), um schließlich wieder seine aus der vornehmen Geburt

---

[1] Die Erzählungen von Menschenfressern im Märchen gehen zweifellos auf urzeitliche Zustände und Institutionen zurück. (Vgl. auch das Schlachten des Sohnes im russischen Märchen, Nr. 3.)

[2] Auch Nejmark, der für die Sitte der Kinderaussetzung vorwiegend ökonomische und soziale Motive, in erster Linie Not an Nahrungsmitteln, geltend macht, muß doch angesichts der Tatsache, daß die Sitte auch bei hochentwickelten und reichen Völkern, wie z. B. den Griechen und Römern, erhalten blieb, neben den rein wirtschaftlichen noch andere Ursachen zugeben, unter denen er in erster Linie die bei den Naturvölkern übliche Form der Eheschließung (Kauf, Tausch oder Raub) nennt.

folgenden Ansprüche geltend zu machen und durchzusetzen. In diesem romanhaften Zug spiegelt sich aber nur die Sehnsucht des Vertriebenen nach Wiederherstellung des verlorenen Kinderideals in den infantil erhöhten Eltern wider, nicht aber eine spezifisch soziale Not, wie sie die Mehrzahl unserer Volksmärchen charakterisiert.

Diese auffällige Betonung einer großen materiellen Not im Märchen müssen wir als einen Hinweis auf die äußere Situation betrachten, der das Märchen seine Entstehung verdankt. Sie scheint die Zeitmarke einer Periode wirklicher realer Not zu sein und sozusagen der Nabel, an dem das sonst überphantastische Märchen mit der Realität zusammenhängt. Aus einer solchen bedrückenden äußeren Not ließen sich psychologisch am ehesten auch einige seiner auffälligsten Charaktere verstehen: so die naive Wunscherfüllung, wie sie körperlichen Entbehrungen entspricht (man vergleiche die Durst- und Hungerträume) und das Schwelgen im Überreichen, Übergroßen, Übermächtigen, das keine realen Schranken anerkennt. Der psychologische Zeitpunkt für die Entstehung der Märchen wäre demnach in den durch eine große äußere Not geforderten Einschränkungen zu sehen, die ebenso zu einer Not des Familenlebens führen, wie in der Urzeit der Hordenbildung die affektiven Momente von Liebe und Haß, welche die Mythenbildung beherrschen (Austreibung der Söhne aus Eifersucht wie im Märchen aus Not). Aus der in beiden Fällen äußerlich ganz ähnlichen Situation der Familiennot erklärte sich zwanglos die Verwendung derselben, die gleiche seelische Konstellation widerspiegelnden Motive in Mythus und Märchen. Nur bringt das Märchen diese Motive in ganz eigentümlicher Entstellung und Gruppierung, weil es die Mittel, die in der Urzeit Abhilfe geschaffen hatten und die im Mythus noch unverhohlen eingestanden werden, zu verleugnen bestrebt ist.

Diese märchenhafte Verleugnungstendenz hat verschiedene Gründe, von denen zwei als besonders bedeutsam hervorgehoben seien. Einmal kann das von uns supponierte Märchenzeitalter der realen Familiennöte die sozialen Schwierigkeiten nicht auf dem kurzen und einfachen Wege der Tat beseitigen, wie der Mythus es in Wiederholung der urzeitlichen Verhältnisse mit den seelischen Schwierigkeiten vermochte. Die inzwischen aus der sozialen Organisation erwachsenen kulturellen und ethischen Hemmungen nötigen zu einer Regression, welche im Sinne des Lustprinzips und mittels

der primitiven halluzinatorischen Wunschbefriedigung die Versagungen der Realität aufhebt. Daß sich dabei die in relativ später Zeit erfolgende Märchengestaltung — ähnlich wie der Mythus an eine Urwirklichkeit — an ein „Urmärchen" anlehnt, das die Überwindung einer ersten großen Not mit Hilfe der Phantasie ermöglichte, sei hier nur vermutungsweise angedeutet. Die Unfähigkeit der Märchenschöpfer zur Durchsetzung der Wunschbefriedigungen in der Wirklichkeit hätte sie so einerseits auf den bequemen Weg der Phantasie gedrängt, anderseits zur Verleugnung der bewußterweise verpönten, im geheimen aber bewunderten Urtendenzen geführt.

Ein zweites innerliches Motiv für die Verleugnung der Urtendenzen ergibt sich aus einem Gefühle der Enttäuschung am Erfolg, ein ewiger Vorgang, der vielleicht seine letzten Ursachen in der Natur unserer Triebe hat, sich aber nirgends so weit durchschauen läßt wie gerade an den sexuellen Affekten des Familienkonfliktes. Wie der Mythus den Zustand der Urhorde im Kampf gegen den übermächtigen Vater und um das vielumworbene Mutterweib widerspiegelt, so setzt das Märchen die Organisation des Brüderclans voraus, innerhalb dessen sich allmählich wieder einzelne feste Familien herausbilden, in denen die Söhne und „Brüder" zu Vätern geworden sind und selbst Macht, Besitz, Weib und Familie haben. Die Mythenbildung folgt aus dem erzwungenen Verzicht auf restlose Realbefriedigung derselben Urwünsche, deren Erfüllung das Märchen als rosiges und alles scheinbar in Wohlgefallen auflösende Gebilde eines Erfolgreichen voraussetzt. Aber dieser Erfolg ist nur ein scheinbarer, äußerer, der eine innere Unbefriedigung zurückläßt, ganz wie beim ersten Urerfolg der gegen den Vater verbündeten Söhne (Reue). Nachdem es schließlich auf dem mühevollen und opferreichen Umweg der Kulturentwicklung, den Mythus und Märchen in den scheinbar willkürlichen Wiederholungen der Aufgaben schildern, den vereinigten Brüdern gelungen war, die beneidete Vatersituation zu erreichen, zeigte sie sich der großen realen Opfer nicht wert und enttäuschte die so lange aufgespeicherte Sehnsucht. Die herangewachsene jüngere Generation, von der nun die Märchenbildung ausgeht, gewinnt die schmerzliche Einsicht, daß es weder so leicht noch so angenehm ist, Familienvater zu sein und für die hungrigen Kinder sorgen zu müssen, die man nicht mehr skrupellos aussetzen oder töten kann, weil sie die soziale Ordnung als wertvolle Arbeits-

kräfte schätzt. Die ursprüngliche Austreibung der Söhne war aus Leidenschaft erfolgt; aber die mit der beginnenden Sozialisierung verhinderte Austreibung schafft die gleiche Not aus realen Motiven wieder und mit ihr die alten Schwierigkeiten, die aber nicht mehr mit den verworfenen Mitteln der Urhorde zu beseitigen sind.

Der Mythus wiederholt ein Stück Realität, den urzeitlichen Kampf des Sohnes gegen die väterliche Gewaltherrschaft, indem er in rechtfertigender Weise zeigt, wie die von Reue gefolgte Tat des Ur-Vatermordes einerseits vom Verhalten des Vaters veranlaßt wurde, anderseits zur sozialen Entwicklung (Heldentaten) führt. Das Märchen verleugnet die gleiche Realität aus einem übermächtigen Schuldgefühl, das aus der Enttäuschung am Erfolg gespeist wird, und die Wiederkehr der sozialen Urschwierigkeiten als Vergeltung für die Urfrevel empfindet. Diese Vergeltungsfurcht der Märchenbildner braucht eine Rechtfertigung des letzten Endes enttäuschenden Effektes und findet sie in der Verleugnung der Mittel, mit denen er erreicht wurde. Der Effekt wird keineswegs aufgegeben, aber es tritt die Verleugnung der Tendenzen hinzu, und zwar als Trost für den unbefriedigenden Erfolg, der der großen Opfer nicht wert scheint. Hier liegt ein Motiv für die Wirklichkeitsverleugnung des Märchens, die uns als Gipfel der Wunscherfüllung erscheinen muß. Sie bedeutet aber eigentlich einen Ausdruck höchster Resignation, der die Übergangsentwicklung der Menschheitsorganisation von der patriarchalen zur sozialen Epoche abschließt, welche Mythus und Märchen mit allen Schwierigkeiten ihrer realen und seelischen Leistungen schildern.

Ist, wie wir vermuten, dieser Selbsttrost einmal der Antrieb zur Märchenbildung geworden, so scheint die Tendenz zur Märchenerzählung in einem mehr positiven Moment zu liegen, das auch auf die heutige Funktion der Märchen als einzige Literatur unserer Kinder ein gewisses Licht zu werfen vermag. Das Lehrhafte, das dem Volksmärchen unzweifelhaft anhaftet, scheint so nicht erst später hinzugekommen, sondern nur die Ausgestaltung eines bereits von Anfang in der Märchenerzählung enthaltenen Kernes zu sein. Das Märchen ist, wie wir gezeigt zu haben glauben, psychologisch ein Ausdruck von Gefühlsregungen, wie sie nur der zweiten Generation entsprechen können, was durch die kulturhistorische Parallelisierung, welche die Märchen als Produkt der Brüderorganisation

deklariert, bestätigt erscheint. Diese zweite — kulturgeschichtlich erwachsene — Generation von Söhnen ist im Laufe der Realitätserziehung immer „jünger", und schließlich zur zweiten Generation kat exochen, zum Kind geworden[1]. Es scheint sich hier um einen typischen Vorgang zu handeln, ein geistiges Entwicklungsgesetz, das frühen Volksglauben als Kinderglauben konserviert, wie wir es beispielsweise vom Storchmärchen wissen. Ähnlich verhält es sich mit den Pubertätsriten der Wilden, die nach den scharfsinnigen Ausführungen Reiks der jungen Generation die beiden totemistischen Hauptgebote der Vaterverehrung und der exogamen Inzestscheu in kultischen Handlungen vor Augen führen, wenn die Zeit herannaht, wo die Gefahr ihrer realen Übertretung möglich wird. Was dort die kultische Handlung bezweckt, das soll auf einer viel weiter vorgeschrittenen Stufe der sozialen Entwicklung das Märchen in der abgeschwächten Form der Erzählung, die heute noch als Ammenmärchen dazu dient, das ungebärdige Kind zu schrecken und auf diesem vielleicht doch unausweichlichen Wege pädagogisch einzuwirken. Es wird ihm die unnütze Grausamkeit der urzeitlichen Realbefriedigung mit der Aussicht vor Augen geführt, daß es alles gutwillig bekommt, wenn es nur ein braves Kind ist. Die ursprünglich, wenn man so sagen darf, in der Pubertät der Menschheit und für die herangereiften Individuen zur Drohung, Warnung und Abschreckung geschaffenen Märchen wären so im Laufe der sozialen Entwicklung der Menschheit durch säkulare Verdrängung immer mehr in die Kinderzeit verschoben worden, wie wir es ja auch von einzelnen Pubertätsriten, beispielsweise von der die Kastration ersetzenden Beschneidung, wissen.

Wie der Mythus vom Sohne so wären also die Märchen von dem zum Vater avancierten Sohne der zweiten Generation, und zwar für die junge herangewachsene Generation geschaffen, wenn auch nicht ganz im Sinne ihrer heutigen Funktion, die aber bis zu einem gewissen Grade tatsächlich der ihnen zugrunde liegenden Urtendenz entspricht. Diese geht dahin, die ursprüngliche Brüderorganisation, — und später die jeweils herangewachsene ältere Generation —

---

[1] Auch Charlotte Bühler: „Das Märchen und die Phantasie des Kindes", Leipzig 1918, lehnt (S. 1, 10, 42) die ursprüngliche Schöpfung der Märchen für das Kind ab. — Löwis of Menar verweist darauf, daß die meisten Helden des Märchens heiratsfähige Jünglinge und Jungfrauen sind, für die das Kind kein Verständnis habe.

welche von den Jungen die gleiche Auflehnung fürchtet, die sie selbst sich hat zuschulden kommen lassen, vor dem gleichen Schicksal zu schützen und zugleich die junge Generation zu warnen. Die erwachsene Generation also vor dem im Mythus dargestellten Kampf und der befürchteten Vergeltung, die junge Generation aber vor der erfahrenen Enttäuschung zu bewahren, ist die eigentliche Tendenz der Märchenerzählung, in der also die Eltern mit Recht meist wohlwollend gezeichnet sind, weil sie im beiderseitigen Interesse die Kinder vor denselben unliebsamen Erfahrungen bewahren wollen, die sie selbst beim Erringen der primitivsten menschlichen Privilegien machen mußten. Die Märchen verheißen gleichsam der jungen Generation, indem sie ihr die Schwierigkeiten in der lebendigen Erzählung vor Augen führen, daß sie alles, dessen sie zur freien Entfaltung und Entwicklung bedarf, freiwillig bekommen soll, wenn sie dabei die Rechte und Machtbefugnisse der alten Generation unangetastet lassen will. Diese Forderungen stellen gleichsam die von der stärkeren Partei diktierten Bedingungen dar. Es ist gewissermaßen ein Waffenstillstand, den die stets im Widerspruch stehenden und im Kampf liegenden beiden Generationen in dieser Form geschlossen haben. Im Mythus muß sich der Sohn sein Recht auf Anerkennung durch den Vater erst erwerben, während das Märchen dies zum größten Teile schon durchgeführt zeigt, wenngleich das Sträuben der älteren Generation gegen diesen Kulturfortschritt noch durchblickt. So vollbringt sie zwar die der Urzeit entstammenden grausamen Motive der Aussetzung und Verfolgung der Kinder — aber nur unter dem Zwange der äußeren Not, mit starken moralischen Hemmungen und nicht zuletzt in einem das ganze Märchen durchsetzenden Gefühl der Unverletzlichkeit des Helden, der schließlich alle Fährlichkeiten glücklich übersteht.

Diese verdächtige Unwiderstehlichkeit des Helden verrät sich leicht als das unüberwindliche Ichgefühl des siegreichen mythischen Heros, das aus dem Heldenmythus in das Elternmärchen hinübergenommen ist, um dessen gute Lehren in Form der alten restlosen Wunscherfüllung für die junge Generation akzeptabel zu machen. Die mythische Rolle des sich sozial einordnenden Aufrührers fällt im Märchen dem Jüngsten zu, der allerdings für den Vater der Bedrohlichste ist, weil er am unmittelbarsten im gefährlichen Alter, also an der Austreibungsgrenze steht, ferner weil der Vater mit zu-

nehmendem Alter immer weniger widerstandsfähig wird und endlich, weil der Jüngste am meisten an die Mutter attachiert ist, was — wie der Kronos-Mythus deutlich ausspricht — den Ansporn zur Beseitigung des Vaters verstärkt. Das Märchen macht aber, zum Trost für den Vater, den Jüngsten zum Ungefährlichsten (Dümmling), was vom Standpunkt des Sohnes möglicherweise auf das infantile Motiv der Verstellung zurückgehen dürfte. Dazu stimmt auch, daß er ja schließlich doch alles erreicht wie der mythische Held, aber nicht wie dieser mit Gewalt, sondern meist mit List und jedenfalls in den Grenzen familiärer Rücksicht. Indem aber gerade der Jüngste schließlich das Reich des Vaters und die vielumworbene Prinzessin gewinnt, ist er als der mythische Held charakterisiert und als würdiger Nachfolger des Vaters, der er auch im physischen Sinne wird und der damit in die ältere Generation aufrückt.

Als weiteren Grund für die restlose Wunschdurchsetzung der jungen Generation im Märchen dürfen wir annehmen, daß auf dem Wege der Identifizierung mit dem Helden, dessen Rolle sie ja wirklich in der Vergangenheit gespielt hatten, die Alten nachträglich selbst aus dem Motiv der Reue zu guten folgsamen Kindern werden, und so das gute Beispiel mit mehr Überzeugung vortragen können. Spiegeln die Mythen die Auflehnung des Sohnes wider, so haben in den Märchen die Eltern wieder die Oberhand gewonnen und suchen die ihnen drohende Auflehnung der neuen Generation zu verhindern. Aber nicht mehr mit dem Mittel der familienzerstörenden Aussetzung und Austreibung, sondern — da bereits die Familien konsolidiert sind — mittels der abschreckenden Erzählung davon. Die Kinder erhalten auch jetzt volle Befriedigung ihrer Wünsche zugesichert, aber es geht alles in Gutem ab und die aus dem Mythus übernommenen Gewalttaten geschehen nur zum Schein (Tötungen werden rückgängig gemacht), gleichsam zur Drohung an die heranwachsende Generation, es nicht so zu machen wie der mythische Held, da die Eltern sonst so grausam vorgehen könnten wie es das Märchen von der Urzeit erzählt. Der Glaube an den Mythus stammt daher, daß er die Realität korrigieren und ersetzen soll, der sprichwörtlich gewordene Unglaube an das Märchen daher, weil es von der Realisierung der Urwünsche abschrecken will.

